REVUE

D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

SIXIÈME ANNÉE. — NUMÉRO 21

JANVIER 1925

6
1925

you have here Vols. 1, 2, 5, 6, 8, 9, - 24

MARTYRE ET PERFECTION..... M. Viller..... 3

NOTES ET DOCUMENTS :

LE JOURNAL DE RETRAITE DE SAINT PAUL DE LA CROIX..... J. de Guibert..... 26

LE « JOURNAL DES RETRAITES » DU V. P. DE LA COLOMBIÈRE ET L'« INTRODUCTIO » DU P. LE GAUDIER..... X..... 48

LIVRES D'AUTREFOIS. — LE « LIVRE DE L'ORAISON MENTALE » DU P. MELCHIOR DE VILLANUEVA (1608)..... P. Dudon..... 51

LES ŒUVRES ASCÉTIQUES DU B. ROBERT BELLARMIN..... E. Raitz v. Frentz... 60

COMPTES RENDUS :

JOSEPHUS A SPIRITU SANCTO : CURSUS THEOLOGIAE MYSTICO-SCOLASTICAE. — MYSTICA ISAGOGE HOC EST BREVIS TOTIUS MYSTICAE THEOLOGIAE SYNOPSIS (J. de Guibert). — *JOSEPH BERNHART* : DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK DES MITTELALTERS (E. Raitz von Frentz). — *W. BOUSSET* : APOPHTHEGMATA (F. Cavallera)..... 71

CHRONIQUE..... 84

BIBLIOGRAPHIE..... 96

LIBRARY

ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie

Tous droits réservés

Revue d'Ascétique et de Mystique

La Revue paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages in-8°

Abonnements :

Les abonnements sont annuels et partent de janvier.

FRANCE et BELGIQUE..... 15 fr. — UNION POSTALE..... 18 fr.

Un Numéro séparé : 4 fr. 50

Les numéros des années écoulées ne sont pas vendus séparément.

Prix d'une année écoulée : 18 fr.

ADMINISTRATION { Toulouse. 9, rue Montplaisir. *Chèques-postaux*, Toulouse, c/c. 593.

RÉDACTION

Tout ce qui concerne la *rédaction* de la *Revue*, les échanges et les envois de livres pour comptes rendus doit être désormais envoyé à l'une des deux adresses :

R. P. de GUIBERT, 120, via del Seminario, ROMA (19).

M. F. CAVALLERA, 31, rue de la Fonderie, TOULOUSE.

SOUS PRESSE :

Louis MICHEL et Ferdinand CAVALLERA

LETTRES SPIRITUELLES

du Père JEAN-JOSEPH SURIN

de la Compagnie de Jésus.

ÉDITION CRITIQUE

I

1630-1638

Editions de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*.

Administration : 9, Rue Montplaisir, Toulouse.

Pour paraître prochainement : Tomes II-IV (1636-1665).

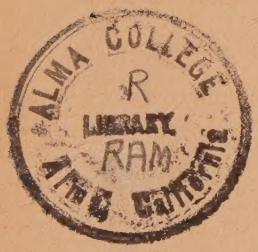
Les conditions de la souscription seront communiquées ultérieurement ; on est invité dès maintenant à envoyer les adhésions à l'Administration de la Revue, à l'adresse indiquée.

REVUE
D'ASCÉTIQUE ET DE MYSTIQUE

PARAISSANT TOUS LES TROIS MOIS

SIXIÈME ANNÉE

1925



ADMINISTRATION

TOULOUSE, 9, rue Montplaisir
Compte courant n° 593, Toulouse.

RÉDACTION

ROME (19), 120, Via del Seminario.
TOULOUSE, 31, rue de la Fonderie

Tous droits réservés

34746

v. 6
1925

MARTYRE ET PERFECTION

Le martyre a tenu, dans les préoccupations et les pensées des chrétiens, durant les premiers siècles de l'Eglise, une place qu'il est difficile d'exagérer. A ce carrefour sanglant, où se sont rencontrées pendant trois cents ans et les craintes des timides et les généreuses espérances des braves, se sont formées des générations de héros, dont la mort elle-même a été conquérante. Quand on s'est rendu compte, durant des semaines et des mois, de la tonalité particulière que donne à de belles âmes l'imminence perpétuelle du sacrifice, et plus d'un d'entre nous sans doute en a fait l'expérience, on peut imaginer ce qu'a dû être l'influence du martyre sur la vie intérieure du christianisme. Peut-être sera-t-il intéressant de rechercher ce qu'a été cette action ; d'examiner de quelle empreinte elle a marqué la doctrine spirituelle de ces temps d'héroïsme, quelle trace elle a laissée dans la spiritualité traditionnelle, lorsqu'avec l'édit de Milan et la conversion de l'empire romain, a disparu pour beaucoup le péril ordinaire des persécutions (1).

(1) Il y a toujours intérêt à consulter le très suggestif in-folio du jésuite Ildephonse de Florès, *De inclyti agone martyrii*, Coloniae 1735. Sur ce qui fait l'objet de cet article, le protestant W. Gass, qu'attiraient volontiers les problèmes de spiritualité, a de très bonnes pages : *Das christliche Märtyrerthum in den ersten Jahrhunderten* (*Zeitschrift für die historische Theologie*, 1859, p. 323-392 ; 1860, p. 315-380). Voir aussi sa réponse au manifeste retentissant de Weingarten sur l'origine du monachisme : *Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums* (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. II, 1878, p. 254-275). Je ne puis que faire allusion, sans m'y arrêter, à la récente discussion sur le concept et le nom

Les Juifs avaient connu le devoir de mourir pour leur foi, ou comme disait Josèphe « la beauté de mourir pour la loi nationale ». Le second livre des Machabées (chapitres 6 et 7) fournissait d'illustres modèles dont la voix n'avait point été sans écho dans le judaïsme postérieur. La Mischna garde les noms de quelques-unes de ces glorieuses victimes qui restent l'honneur de leur race : « Les faits, écrivait au premier siècle un apologiste du judaïsme, montrent de quel respect nous entourons nos propres livres. Après tant de siècles écoulés, personne ne s'y est permis aucune addition, aucune coupure, aucun changement. Il est naturel à tous les Juifs, dès leur naissance, de penser que ce sont là les volontés divines, de les respecter, et au besoin de mourir pour elles avec joie. Aussi l'on a vu déjà beaucoup d'entre eux en captivité, supporter les tortures et tous les genres de mort dans les amphithéâtres pour ne point prononcer un seul mot contraire aux lois et aux an-

même de martyr : par quelle évolution un mot qui à l'origine ne désignait qu'un simple témoin a-t-il fini par être réservé à celui qui meurt pour sa foi. F. Kattenbusch a posé la question dans un article fondamental de la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* (1903, p. 111-127) : *Der Märtyrertitel.* K. Holl l'a reprise en 1914 : *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (dans les *Neue Iahrbücher für das klassische Altertum*, 1914, p. 521-526). J. Geffcken, pour qui le sens technique du mot martyr aurait une origine purement philosophique, y était revenu déja dans différents articles, en particulier *Die christlichen Martyrien (Hermes*, 1910, p. 481-505). A. Schlatter en 1915, cherchait les antécédents des martyrs dans le judaïsme : *Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche (Beiträge zur Förderung christ. Theologie).* R. Reitzenstein était entré dans le débat par quelques pages (p. 85 et 257) de son *Historia monachorum u. Historia lausiaca* (Göttingen, 1916), après P. Corssen, *Begriff u. Wesen des Märtyrers in der alten Kirche (Neue Iahrbücher...* 1915, p. 481-501). La réponse de Holl (*Neue Iahrbücher...*, 1916, p. 253-259) à Corssen, *Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer* avait attiré une nouvelle intervention de Reitzenstein, *Bemerkungen zur Martyrienliteratur. I. Die Bezeichnung Märtyrer (Nachricht. der gött. Gesellschaft der Wiss.*, 1916, p. 417-467). Sur toute la littérature qui précède, voir Strathmann, *Der Märtyrer*, dans la *Theologisches Literaturblatt*, 1916, p. 336-343; 353-357). La discussion a continué : P. Corssen, Μάρτυς *u.* ψευδομάρτυς (*Neue Iahrbücher...*, 1916, p. 424 sq). G. Krueger, *Zur Frage*

nales qui les accompagnent (1) ». La continuité reconnue entre les deux Testaments, le simple usage qui était fait des livres sacrés de l'Ancienne Loi dans les communautés chrétiennes suffiraient, en dehors des textes explicites (2), à prouver que l'exemple des martyrs juifs du temps des Machabées eut quelque répercussion sur les martyrs chrétiens. Mais pour qui sait l'importance attachée par le Juif à la prospérité temporelle, nul doute que la persécution et la mort n'aient gardé pour lui leur caractère odieux. C'est ce qui explique la facilité avec laquelle plus tard le Talmud permit en bien des cas de dissimuler ses croyances (3).

Il fallait le renversement des valeurs apporté par le christianisme, pour faire des vexations des puissants une béatitude et du supplice un triomphe. Même en admettant que la conception du martyre ait une origine juive, même en concédant une place — elle demeure, il est vrai, problématique — aux influences possibles de la philosophie stoïcienne (4), force est de reconnaître que cette notion de la

nach der Entstehung des Märtyrertitels (*Zeitschr. für die neut. Wiss.*, 1916, p. 264 sq). K. Holl, ψευδόμαρτυς (*Hermes*, 1917, p. 301-307). R. Reitzenstein, *Der Titel Märtyrer* (*Hermes*, 1917, p. 442-452). De divers côtés, durant la guerre, on a cherché, en se basant surtout sur S. Thomas, si l'on pouvait appliquer aux soldats morts sur le champ de bataille le titre de martyrs. Cf. Dörgens, *Zur Geschichte des Begriffs Märtyrer* (*Der Katholik*, 1918, p. 205-208) et surtout M. Rackl, *Die Anschauungen der Katholischen Theologen über das Martyrium des Soldatentodes* (*Divus Thomas*, 1921, p. 55-76 et 113-151). Voir aussi la *Theologische Revue*, 1917, p. 461.

(1) Josèphe, *contre Apion*, I, 43, traduction Léon Blum, Paris, 1902, p. 10. Cf. *Guerre des Juifs*, I, 650 et *Antiquités*, XVII, 153.

(2) Par exemple Origène : *Exhort. ad Martyr*, n° 22-27. — Cyprien, Ep. LVIII, 6, dans Hartel, III, p. 661 ; *ad Fortunat.*, cp. 11.

(3) On trouvera des références dans Renan : *Histoire des origines chrétiennes*, t. VI, L'Eglise chrétienne, p. 216 sv. et 241. — Sur les martyrs juifs, voir A. Schlatter, l. c.

(4) La morale naturelle elle-même fait un précepte à l'homme de mourir plutôt que de trahir sa conscience. Geffcken, *l. c.*, p. 494, voit dans Epictète et dans Senèque « les prophètes païens de la fermeté du philosophe devant la menace des tyrans ». Epictète, à plusieurs reprises, décrit le philosophe comme un témoin que Dieu cite pour le défendre : μάρτυς ὑπὸ τοῦ θεοῦ κεκλήμενος (*Dissertationes*, I, 29, 46-47 ; III,

mort pour ce qu'on croit a été singulièrement transformée par la doctrine de Notre-Seigneur Jésus-Christ sur la souffrance et par l'exemple de sa mort.

I

La doctrine de Notre-Seigneur sur la souffrance n'est ignorée de personne. Dix-neuf cents ans de christianisme n'en ont point effacé le caractère paradoxal. Aux heures où la pratique d'un renoncement plus dur s'impose à nous, quand il nous faut mettre en œuvre le vouloir souffrir, nous pouvons nous faire une idée par le heurt que nous éprouvons dans nos sentiments, du choc autrement terrible que durent ressentir les premiers auditeurs du Maître devant les perspectives de douleur que leur ouvraient certaines paroles de l'Evangile. A ceux qui avaient vu des supplices d'esclaves, le portement de croix quotidien rappelait forcément les longues agonies dont ils avaient été les témoins apeurés. Les Evangélistes, du reste, conservent les traces du bouleversement que l'annonce de la passion avait produit dans l'âme des apôtres. Mais, que quelques années passent, la grâce leur fera accepter de n'être pas mieux traités que leur maître et d'aspirer aux souffrances du martyre comme à la ptus fidèle imitation de Notre-Seigneur crucifié.

S'il y a une idée qui revient à chaque page de l'Evangile et qui doit commander toute vie chrétienne, c'est bien la nécessité d'imiter Notre-Seigneur. Le chrétien est un disciple dont le devoir est de se modeler à l'image de Jésus son Maître. Nous pouvons la considérer comme la base de la spiritualité chrétienne. A quoi bon accumuler des textes qui sont dans toutes les mémoires. Mais les modalités de

24, 112-113). Le rôle peut comporter des souffrances : il n'entraîne pas nécessairement la mort. Aussi ni Geffcken, ni Reitzenstein (*Nachrichte...*, *l. c.*, p 447-448), en dépit de leurs affirmations, n'ont réussi à prouver que les chrétiens ont emprunté aux stoïciens la notion du martyre.

l'imitation peuvent différer suivant les temps, les lieux et les hommes. Il y a pour un individu et même pour une époque déterminée des motifs particuliers d'insister plutôt sur telle vertu que sur telle autre, il y a des attirances spéciales de la grâce. Pour ne point rester dans l'abstrait, l'imitation de Jésus-Christ qui doit s'étendre à toute la vie et à tout l'homme, en un temps de compression et de souffrance, ira tout naturellement à Jésus souffrant. Aux siècles où il fallait, pour persévérer dans le Christianisme, être perpétuellement prêt à mourir, quoi d'étonnant si la mort du Christ a spécialement attiré les regards des âmes chrétiennes.

Le premier aspect du martyre dans la littérature chrétienne, son aspect fondamental, c'est qu'il est du Christ l'imitation par excellence. Le martyr est vraiment celui qui suit le Christ partout où il va, son véritable disciple. C'est au martyre que Notre-Seigneur appelait saint Pierre quand il lui disait : « Là où je vais, tu ne peux pas maintenant me suivre, mais tu me suivras plus tard. » Et lorsque dans son Apocalypse saint Jean parlera des « cent quarante-quatre mille qui ne se sont pas souillés avec les femmes » et « qui suivent l'agneau partout où il va », peut-être y avait-il une réminiscence volontaire de la parole du Seigneur à Pierre (1).

Saint Paul déjà avait recommandé de suivre Jésus jusque dans son sacrifice : « Soyez donc des imitateurs de

(1) Joann., XIII, 36 : ὅπου ὑπάγω, οὗ δύνασαί μοι ἀκολουθῆσαι, ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον. — A. Schlatter, *l. c.*, p. 86, rapprochant de ce texte Apoc. XIV, 4 : οὗτοι οἱ ἀκολουθοῦντες τῷ ἀρνίῳ ὅπου ἂν ὑπάγῃ, conclut : « Il est impossible de mettre ces deux membres de phrase l'un près de l'autre sans reconnaître une dépendance de l'un à l'autre et je tiens pour très difficile que ce soit l'évangéliste qui ait imité le voyant. Je vois ici la même main. En tout cas l'emploi de la formule : « suivre Jésus partout où il va » pour désigner le martyre, appartient déjà au premier siècle ». Sur cette expression appliquée à un des martyrs lyonnais de 177, cf. Eusèbe, HE, V, 1. 10. Schlatter, il est à peine besoin de le dire, parle dans l'hypothèse protestante, selon laquelle saint Jean, auteur de l'Evangile, serait différent de l'auteur de l'Apocalypse.

Dieu, comme des fils très chers, et marchez dans la charité, de la façon que Jésus nous a aimés, qu'il s'est livré pour nous en oblation et en sacrifice en odeur de suavité (1) ». Saint Pierre lui aussi prônait l'imitation du Christ souffrant : « Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces » (2), mais il n'avait point fait allusion à la mort pour le Christ.

Saint Clément de Rome, dans sa lettre aux Corinthiens, avait repris le même thème avec une insistance bien significative. Pour rappeler les fauteurs de désordre à l'humilité qui convient aux chrétiens, il était allé très vite à l'exemple du Christ souffrant et mourant pour nous : « Vous voyez, hommes bien-aimés, quel modèle nous est proposé : si le Seigneur s'est ainsi humilié, que devons-nous faire, nous qui venons par lui sous le joug de la grâce (3) ». Il remémorait aux fidèles de Corinthe le temps heureux où « contents des viatiques du Christ, et y appliquant leurs âmes, ils gardaient soigneusement ses paroles dans leurs cœurs, ayant devant leurs yeux ses souffrances (4) » et il leur proposait d'imiter les martyrs « ces athlètes tout proches d'eux, ces généreux exemples de leur génération (5) ». Il désignait par là les apôtres Pierre et Paul et tous ceux qui étaient morts de la même façon pour le Christ. Mais c'est chez S. Ignace que la conception du martyre, imitation parfaite de Notre-Seigneur, devait jeter son éclat. L'imitation de Dieu et du Christ, ce qui est la même chose, est une arête saillante de sa doctrine et chez lui elle va tout naturellement vers la passion : « Il y a pour ainsi dire deux espèces de monnaies : celle de Dieu et celle du mon-

(1) Eph. V. 1-2.
(2) II Petr. II, 21.
(3) Clement. *Ep. ad Corinth.* XVI, 17.
(4) Τὰ παθήματα αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν (*ibid.*, II, 1).
(5) *Ibid.*, V et VI ; μαρτυρεῖν a déjà ici, semble-t-il, son sens précis de témoignage par le sang.

de, et chacune d'elles a son effigie particulière ; les infidèles portent l'effigie de ce monde, les fidèles que la charité anime, portent, sous les traits de Jésus-Christ, l'effigie de Dieu le Père. Si nous ne sommes tout prêts, avec l'aide de Jésus-Christ, à courir à la mort pour imiter sa passion, sa vie n'est pas en nous (1) ».

Aux jours où ses lettres furent écrites, dans le voyage qui le menait au martyre, toutes les forces de son âme étaient tendues vers la mort et c'est la croix qu'il regarde pour s'encourager. Le chrétien n'est-il pas « un rejeton de la croix (2) » ; n'est-ce point par la croix qu'il vit surnaturellement, de la croix qu'il reçoit les grâces dont il a besoin ? S'il veut recommander la douceur, c'est le Christ humilié que sans effort il établit comme modèle : « Efforçons-nous d'imiter le Seigneur, en rivalisant à qui souffrira davantage l'injustice, le dépouillement et le mépris (3) ».

Il brûle d'un désir ardent d'être uni au Christ par le martyre et c'est dans un enthousiasme indescriptible qu'il supplie les Romains de ne point mettre obstacle à ses souffrances : « Il m'est bien plus glorieux de mourir pour le Christ Jésus, que de régner jusqu'aux extrémités de la terre. C'est lui que je cherche, ce Jésus qui est mort pour nous ! c'est lui que je veux, ce Jésus qui est ressuscité à cause de nous ! Voici le moment où je vais être enfanté. De grâce, frères, épargnez-moi : ne m'empêchez pas de naître à la vie, ne cherchez pas ma mort... Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu (4) ».

Et la lettre continue, dans une sublimité de ton que rarement parole humaine a pu atteindre. Pourquoi cette cupidité de mourir énoncée en de si extraordinaires accents ? C'est que par le martyre seul, Ignace deviendra « le disci-

(1) Ignat., *ad Magnes*, V, 2.
(2) *Ad Trall.* XI, 2 : κλάδοι τοῦ σταυροῦ.
(3) *Ad Ephes.* X, 3.
(4) *Ad Rom.* VI, 1-2.

ple véritable de Jésus-Christ (1) ». Les souffrances qu'il endure depuis le commencement de sa captivité sont une école où il s'instruit, un apprentissage où il se forme (2) : « il a commencé à être le disciple du Christ ». Mais il ne méritera pleinement ce titre que par la mort et la disparition même de son corps. Le confesseur, même si en vertu de ses souffrances il a obtenu une science mystérieuse des choses du ciel, n'est encore qu'un débutant et un novice : il n'atteindra la perfection en Jésus-Christ que dans le martyre. Le martyre est un honneur et une dignité : l'illustre évêque d'Antioche peut bien aspirer à souffrir et à mourir, il ne sait pas s'il en est digne (3).

Dans sa *Lettre aux Philippiens*, à une époque où la mort d'Ignace ne lui était point connue encore, saint Polycarpe a pour désigner les confesseurs un mot d'inspiration identique : « ils sont les imitations de la vraie charité », des copies du Christ souffrant (4). *Le Martyre de saint Polycarpe*, un des plus beaux joyaux de l'hagiographie chrétienne, témoigne des mêmes préoccupations. Dans la relation qu'il envoie à l'Eglise de Philomélium, une année à peine après la mort de l'évêque de Smyrne (probablement en 155-156), le rédacteur insistait à dessein sur les traits qui rappelaient la passion de Notre-Seigneur : il force presque la ressemblance entre le disciple et le maître. La volonté est si claire de faire du martyr une image fidèle de Jésus mourant, que des critiques ont essayé d'en tirer argument pour infirmer la vérité de la narration : on peut plus justement y voir l'expression nette d'une conception du martyre. Le narrateur est si convaincu des similitudes entre Polycarpe et Jésus que son attention est

(1) *Ad Rom.* IV, 2 ; *Ad Magn.* IX, 2.
(2) *Ad Rom.* V, 1-3 ; *Ad Ephes.* III, 1.
(3) *Ad Trall.* IV, 2.
(4) *Ad Philip.* I, 1. τὰ μιμήματα τῆς ἀληθοῦς ἀγάπης. Cf. VIII, 2 : « Tâchons d'imiter la patience (du Christ) et si nous venons à souffrir pour son nom rendons-lui gloire ».

très fortement attirée de ce côté-là. « S'il adore le Christ comme le Fils de Dieu, il vénère les martyrs comme les disciples et les imitateurs du Seigneur ». Ainsi il emploie les mots mêmes d'Ignace pour exprimer la croyance de l'Eglise et désigner la vraie portée du culte naissant des martyrs (1). Polycarpe, comme le Seigneur lui-même, avait patiemment attendu d'être livré (2). Averti miraculeusement du genre de mort par lequel il périrait (3), retiré dans une villa, il fut, comme le maître encore, trahi par un des siens (4). L'irénarque qui devait le surprendre, tard dans la soirée, s'appelait justement Hérode, tout comme le tyran de l'Evangile (5). La longue prière du martyr, les prodiges qui accompagnent sa mort et aussi les effets spirituels de celle-ci, la fin de la persécution pour les fidèles de sa ville épiscopale, tout concourt à marquer la ressemblance avec Jésus (6). Mais parce qu'il souligne les traits communs, le récit ne laisse pas d'indiquer ce qui a été spécial au martyre de Polycarpe. Et c'est bien en vain et tout à fait gratuitement qu'on a parlé d'interpolation.

La *Lettre des églises de Lyon et de Vienne* sur les martyrs de 177 ne trouve pas de plus bel éloge de leur

(1) *Martyr. Polycarpi*, XVII, 3. R. Reitzenstein (*Die Bezeichnung*, *l. c*, p. 418-419), avec raison insiste sur la fréquence des mots μάρτυς, μαρτύριον, μαρτυρεῖν employés au sens technique dans le *Martyrium Polycarpi*, — et comme les fragments d'Hégésippe cités par Eusèbe, HE, III, 32, 6 ; II, 23, 18 ; IV, 22, 3, usent du même mot μαρτυρεῖν, il admet que c'est depuis le milieu du deuxième siècle que le mot μαρτυρεῖν a son sens particulier d' « être martyr : « Seit etwa der Mitte des zweiten Iahrhunderts kann μαρτυρῆσαι bekanntlich bedeuten den Tod in einer Christenverfolgung », p. 417. Pour G. Krueger « le premier document dans lequel le mot μάρτυς a le sens exclusif de « témoin par le sang » est le *Martyrium Polycarpi* (*l. c.*, p. 267). Le souvenir du sens primitif a complètement disparu ».

(2) *Ibid.*, I, 2.

(3) *Ibid.*, V, 2.

(4) VI, 1.

(5) VI, 2.

(6) Baden, *Der Nachahmungsgedanke im Polycarpmartyrium* (*Theol. u. Glaube*, 1911, p. 115-122).

courage que le titre d'émules et d'imitateurs du Christ (1). Elle nous dit de l'un d'entre eux, Vettius Epagathus, l'avocat de ses frères « qu'il était et qu'il est encore un vrai disciple du Christ, suivant l'Agneau partout où il va (2) ». C'est la même doctrine qui persévère immuable. L'idéal, n'est-il pas d'être comme le Christ et de s'identifier, autant qu'il est possible, avec lui. C'est Jésus qui dans sa passion a été le véritable martyr, celui qui le plus justement a mérité ce glorieux titre ; et les confesseurs lyonnais aimaient à le lui décerner (3).

La tradition ne fera plus désormais que se répéter : Tertullien, dans son traité du *Scorpiace* où si énergiquement il flagelle toutes les hérésies et toutes les gnoses qui légitimaient l'apostasie, redisait aux chrétiens, en la renforçant, la parole de saint Pierre : « Dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous (4) ». La conclusion était facile à déduire : si vous allez jusqu'à la mort, le terme de la consommation des souffrances, vous aurez la joie parfaite. Origène, dans un passage célèbre de son commentaire sur l'Evangile de S. Jean où il nous apprend que « c'était une coutume de la communauté chrétienne de réserver le titre de martyrs à ceux qui ont versé leur sang pour le mystère de la piété » nous rappelle lui aussi que les martyrs étaient « les imitateurs de Dieu et du

(1) Ζηλωταὶ καὶ μιμηταὶ χριστοῦ. Eusèbe, HE., V, 2, 2.

(2) *Ib.*, V, 1, 10.

(3) *Ibid.*, V, 2, 3. Avant leur mort, les martyrs de Lyon ne veulent être appelés que confesseurs, le nom de martyrs devant être réservé à ceux-là seuls que la mort a marqués du sceau du martyre. — Sur une conception différente de la distinction entre martyrs et confesseurs, cf. J. Ernst, *Das Begriff vom Martyrium* (*Historisches Jahrbuch*, 1913, p. 328-353).

(4) « Etenim secundum quod communicatis passionibus Christi gaudete, » *Scorpiace* 12. Cf. I, Petr. 4-13. Cp. IV 9, Tertullien avait déjà insisté sur le « non est discipulus super magistrum » : « Hoc ipsum sufficere eis ad gloriam debeat aequari passionibus domini et magistri ». — A. d'Alès, *Théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 427-433.

Christ (1) ». Saint Cyprien écrivant, en pleine persécution, aux chrétiens de Thibaris dans la Proconsulaire, après leur avoir dit que « s'ils boivent tous les jours le calice du sang du Christ. c'est afin de pouvoir eux aussi verser leur sang pour le Christ », leur développe à nouveau la nécessité d'imiter le Christ, « maître d'humilité, de patience et de souffrance (2) ». On entendait au début de la persécution de Dioclétien un évêque d'Egypte reprendre à son compte les paroles mêmes de saint Ignace : quand Philéas de Thmuis fut amené à l'endroit où il devait être décapité, il s'écria en se tournant vers ses compagnons : « Jusqu'ici nous n'avons pas encore souffert, mais maintenant que nous commençons à souffrir, nous commençons à être les disciples du Christ (3) ».

II

Un autre aspect du martyre, connexe avec celui que nous venons d'indiquer, c'est que le martyre était le plus sûr moyen d'atteindre le Christ. Imitation du Christ, le martyre unit au Christ. Déjà sur la terre, le Christ lutte dans et avec le martyr. De cette présence spéciale du Christ dans ceux qui souffrent pour la foi, les témoignages sont légion (4). C'est une croyance universelle, appuyée sur un grand nombre de faits prodigieux, que le Christ assistait les martyrs pour alléger leurs douleurs et fortifier leurs âmes. Un des martyrs de Palestine au début du quatrième

(1) *In Joann.*, t. II, 28, PG. 14, 176 c. Cf. *Exhort. ad mart.* n° 37, PG. 11, 612 c.

(2) Ep. LVIII, n° 1 et 3, Hartel., III, p. 657 et 659 ; cf. Ep. 31 n° 3, Hartel., III, p. 559 : « Collegam passionis cum Christo ».

(3) *Acta Phileae*, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*. Paris, 1689, p. 551.

(4) *Martyr. Polyc.*, II, 3 ; Eusèbe, HE, V, 1-51 ; *Passio Perpetuae*, XX, 8, et XV, 6 ; Tertullien, *de Pudicitia*, 22, *Scorpiace*, 9 ; Origène, *Exhort. ad mart.*, n° 36, PG 11, 609-612 ; *In Jerem.*, hom XVI, n° 7 et 17, PG 13, 412 CD et 428 A ; Cyprien, *Ad Fortunat*, cp. 11. — *De laude martyrii*, cp. 29. — *Ambrosiaster*, *in II Cor.*, IV, 10, PL 17, 291 ; *serm.* 226, inter sermones S. Augustini, PL, 39, 2162.

siècle, Romanos eut la langue arrachée par le bourreau : « Par l'extraordinaire fermeté avec laquelle il supporta cette torture, nous dit Eusèbe, il fit comprendre à tous les assistants qu'une puissance divine assiste tous ceux qui ont à souffrir pour la piété, atténue leur souffrance et affermit leur courage (1) ». Cette présence de Jésus apporte avec elle une partie de la puissance de Jésus : avant qu'il ne devienne par sa mort un modèle pour les autres comme Jésus l'a été pour lui, qu'il ne détruise par elle les puissances malfaisantes (2), qu'il ne soit lui-même en un certain sens rédempteur (3), le confesseur est déjà un intermédiaire entre Jésus et les autres fidèles. C'est de là que lui vient son rôle d'intercesseur dans la question de la pénitence. Des protestants, K. Holl en particulier et R. Reitzenstein, ont exagéré sa puissance aux dépens de la hiérarchie ; mais s'il faut reconnaître qu'à l'évêque est réservée la décision, il n'y a pas à contester la valeur de l'intervention des martyrs (4).

Mais c'est dans la mort surtout que le martyre atteindra Jésus. Si saint Ignace a de la mort le désir étonnant que l'on sait, s'il n'a plus que faire d'une nourriture corruptible, c'est qu'il veut Jésus-Christ et Jésus-Christ seul (5).

Les martyrs, ce sont les premiers des saints, ceux qui ont avant tous les autres la prérogative d'être réunis au Christ (6). Ce n'est point sans raison que, dans l'Eglise, le culte des saints a commencé par le culte des martyrs (7). C'est dans la joie que les premiers anniversaires ont été

(1) *De martyr. Palest.*, 2, PG, 20.1468 A.
(2) Origène, *In Jo.*, VI, 36, PG, 14.293 D.
(3) Origène, *Exh. ad martyr.*, 50 et 36, PG, 11.609 D et 636.
(4) Cf. P. Galtier, *De Paenitentia*, Paris, 1923.
(5) *Ad Rom.*, V, 3 : μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτυχῶ.
(6) Saint Cyprien appelle le martyre : « baptisma quod nos de mundo recedentes statim Deo copulat ». *Ad Fortun.*, praef. 4.
(7) H Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 464 : « L'objet du culte, c'est tout d'abord le martyr et plus tard, lorsque la persécution a cessé, c'est l'ascète et l'évêque ».

célébrés (1). On était sûr du bonheur éternel de ceux qu'on fêtait. A ceux qui n'avaient point été baptisés, la mort était le baptême de sang, aussi efficace que l'autre, plus efficace même puisqu'il préservait de tout retour du péché (2). « Ceux qui ont souffert pour la loi sainte portent des couronnes : les joies du ciel leur sont assurées et ils précèdent toutes les autres âmes dans les délices du paradis. Au dernier jour, il ne seront point jugés, mais siègeront aux côtés du souverain juge (3) ». Le martyr va droit au ciel. C'est la croyance générale (4). Son sang est la clef qui lui en ouvre immédiatement l'accès. Il y est accueilli, si l'on peut dire, avec des honneurs spéciaux : « Pour recevoir Pamphile, remarque Eusèbe, la grande porte du ciel a dû s'ouvrir (5) ». Ceux qui admettent que les âmes des morts attendent dans les limbes le jugement dernier, font exception pour les martyrs. Tertullien qui est de cet avis s'appuie sur l'*Apocalypse* : le paradis qui a été révélé à l'apôtre, sous l'autel ne renferme pas d'autres âmes que celles des martyrs ; — sur les visions de Perpétue, à qui le ciel ouvert n'a montré que des martyrs (6). Au temps de saint Augustin, les martyrs sont encore « les seuls des adultes dont on est certain qu'ils entrent d'abord dans la gloire, les seuls

(1) *Martyr. Polyc.*, XVIII, 2 ; S. Cyprien, ep. 34.

(2) Voir de nombreux textes dans Windisch : *Taufe u. Sünde im ältersten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen, 1908, p. 414 sqq., 481 suiv., — dans A. d'Alès, *Initiation chrétienne* (*Dict. d'Apologétique*, p. 815-818) et *Théologie de saint Cyprien*, Paris, 1922, p. 366 suiv.

(3) H. Delehaye, *l. c.*, p. 5. — Sur les martyrs juges, cf. Apocal. 20, 4 ; Denys d'Alexandrie, dans Eusèbe, HE., VI, 42, 5-6 ; Origène, *Exhort. ad mart.*. n° 28 ; Cyprien, *Ad Fortun.*, 13, ep. 81 (voir les tables de Hartel au mot *martyres*).

(4) Voir par exemple parmi les lettres de S. Cyprien la lettre 31e que lui envoient des confesseurs. Ce point est bien mis en lumière au n° 3. Un des principaux avantages du martyre c'est d'obtenir immédiatement le ciel « caeleste regnum sine cunctatione retinere ». Hartel, III, 559.

(5) *De Martyr. Pal.*, 11, PG, 20.1508 D.

(6) Tertullien, *De anima*, 55 ; *De resurrectione carnis*, 43 et 52 ; cf. F. Kattenbusch, *Der Märtyrertitel*, p. 116-117 ; *Das apostolische Symbol*, t. II, p. 901-904, Leipzig, 1900 ; cf. *Martyr. Perpet.*, 11 et 12.

pour lesquels on ne fait aucune prière et qu'au contraire on range d'abord parmi les intercesseurs. Il n'y avait d'ordinaire que les martyrs dont on fit la feste dans les Eglises et qui fussent nommés dans le canon : c'était principalement aux tombeaux des martyrs que se faisaient les miracles (1) ».

De façon symbolique, mais très claire cependant, Hermas décrit l'élévation des martyrs au-dessus des autres élus : dans la troupe qui rapporte à l'ange les branches de saule qu'elle a reçues, il les voit entrer dans la tour avec des rameaux verts et leurs rameaux seuls portent des pousses et des fruits ; seuls ils sont couronnés (2). Ailleurs quand le monde des hommes lui apparaît sous la forme de douze montagnes d'aspect très différent, celle qui représente les martyrs est couverte d'arbres chargés et ornés de fruits les plus variés (3). La droite leur est réservée et une gloire particulière les attend (4). Renan très justement concluait de ces textes que le martyre parachève le chrétien (5).

La certitude du salut, les joies toutes proches de l'union divine sont des motifs de force : pourquoi craindre la mort quand on voit la couronne d'immortalité suspendue sur sa tête. Pour plus d'un confesseur, le ciel fut pour ainsi

(1) Bossuet (*L'Apocalypse*, Paris, 1691. p. 445-446), qui suit saint Augustin, *Serm. CLIX*, n° 1, PL, 38. 868 : « Perfectio tamen in hac vita nonnulla est, ad quam sancti martyres pervenerunt. Ideoque habet ecclesiastica disciplina quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oratur : pro ceteris autem commemoratis defunctis oratur. Injuria est enim pro martyre orare cujus nos debemus orationibus commendari. Certavit enim contra peccatum usque ad mortem ». C'est le *sermo 17 de verbis Apostoli* que cite aussi saint Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 184, art. 5. — Même pensée, *serm. CCLXXXV*, 5, PL, 38.1295 : Martyrum perfecta iustitia est quoniam in ipsa passione perfecti sunt. Ideo pro illis in ecclesia non oratur. Tam enim perfecti exierunt ut non sint suscepti nostri sed advocati ».

(2) Sim. VIII, 3, 6.

(3) Sim. IX, 28.

(4) Visio III, 1, 8. — 2, 2.

(5) *L'Eglise chrétienne*. p. 421.

dire anticipé : au milieu des tortures qui détruisaient le corps, l'âme était déjà ravie dans les cieux. Les martyrs de Smyrne « tenaient les yeux de leur cœur fixés sur les biens réservés à ceux qui triomphent des tourments, sur ces biens « que l'oreille n'a point entendus, que l'œil n'a point vus, que le cœur de l'homme n'a jamais conçus » mais que le Seigneur leur faisait entrevoir à eux, à cette heure où ils avaient déjà cessé d'être des hommes pour devenir des anges (1) ». Blandine « est dans la mort pleine de joie et d'allégresse : elle semblait appelée à un banquet de noces et non pas jetée aux bêtes (2) ».

III

Mais si le martyre est l'imitation la plus haute du Christ, s'il procure l'union avec le Christ, si par le martyre on devient participant du Christ, si pour parler avec saint Ignace, on atteint le Christ par le martyre, il suit que le martyre est la perfection et l'idéal vers lequel il faut tendre. Ce n'est pas une simple conclusion que nous tirons à distance. On l'énonçait explicitement.

Notre-Seigneur avait dit et la parole valait pour les martyrs « que la plus grande preuve d'amour était de donner sa vie pour ceux qu'on aime (3) », Dans la passion du Christ, ce que les martyrs prétendaient bien imiter, c'était la charité souveraine qui l'avait livré à la mort pour nous. Polycarpe avait trouvé pour eux un terme exact en les appelant « des imitations de la vraie charité ».

Tertullien, ce rude africain, s'il ne se propose point précisément dans le *Scorpiace* de parler des avantages du martyre et de sa perfection, mais seulement de sa nécessité, ne laisse point par endroits de nous révéler sa pensée sur l'excellence et la grandeur du martyre. Si le baptême de

(1) *Martyr. Polyc.*, II, 3.
(2) Eusèbe, HE, V, 1, 55.
(3) Joan., XV, 13.

sang efface tous tes péchés, c'est parce que « le martyr aime Dieu de toutes ses forces et que la charité couvre une multitude de péchés (1) ». Cyprien, lui aussi, mais sans beaucoup la développer, à plusieurs reprises, exprime l'idée que « le martyre renferme l'acte le plus héroïque des vertus sur lesquelles repose tout le christianisme : la foi, l'espérance et la charité (2) ». Le martyre, acte suprême de patience est aussi l'acte suprême de charité. Une impression identique se dégage à la lecture des actes les plus anciens qui nous ont été conservés : martyres de Polycarpe, des saints Carpos, Papylos et Agathonice, de saint Justin et de ses compagnons, lettre des Eglises de Lyon et de Vienne, actes des martyrs Scillitains, d'Apollonius, de sainte Perpétue, etc. La mort pour le Christ est le plus parfait témoignage que l'homme puisse donner à Dieu de son amour. Mais ce sont les actions qui le disent plus que les paroles.

C'est Clément d'Alexandrie qui devait donner de la perfection du martyre l'expression la plus forte. Dans son quatrième Stromate, où il consacre au martyre plusieurs chapitres, il rapprochait dans l'énoncé même du programme qu'il se traçait, le martyr de l'homme parfait (3), à dessein sans doute, parce qu'il allait bientôt les identifier. Il ne se contente pas de rappeler que la pensée de la mort, entretenue toute la vie, facilite à son gnostique, qui est un philosophe, la séparation réelle de l'âme et du corps (4). Il nous le représente véritablement martyr et, jouant sur les mots, il nous le montre se rendant témoignage à lui-même de la sincérité de son attachement à Dieu, rendant témoignage au démon de la vanité des efforts de la jalousie pour atteindre un homme qui est fidèle par amour, rendant témoignage à Dieu enfin de la force divine de persuasion qui

(1) *Scorpiace*, 6.
(2) A. d'Alès, *Théologie de S. Cyprien*, p. 370-371.
(3) *Stromates*, IV, 1, PG, 8. 1213 c.
(4) *Str.*, IV, 3, 12, 1225 a.

est en lui et que la crainte de la mort ne lui enlèvera pas. Car c'est à cause de sa charité pour Notre-Seigneur que le martyr accepte si volontiers la mort. Et puisqu'il partage le sort du Sauveur, il mérite d'être appelé par lui du nom de frère bien-aimé (1). Non seulement le gnostique doit être prêt à mourir pour l'Eglise, si l'occasion s'en présente, à l'imitation des apôtres (2), mais le martyre est encore la suprême perfection à laquelle un homme puisse atteindre. Au chapitre vingt-et-unième, quand il veut esquisser le portrait du gnostique, qui, on le sait, est pour lui l'homme parfait, après avoir déclaré que la perfection humaine est toute relative et qu' « il n'y a sans doute d'homme vraiment parfait que celui qui pour nous a revêtu l'humanité », Notre-Seigneur Jésus-Christ, après avoir déclaré que notre perfection à nous c'est la mise en œuvre de l'Evangile, voici ce qu'il ajoute : « Déjà le gnostique progresse dans l'Evangile : la loi nouvelle n'est pas seulement pour lui un moyen de s'élever, mais il la pénètre et la comprend comme le voulait le Seigneur qui a donné son Testament aux Apôtres. Que si de plus il mène une vie juste (et il est impossible que la gnose accompagne des œuvres mauvaises) et qu'après avoir confessé sa foi très purement, il devient martyr par charité pour Dieu, il obtient la plus haute dignité qui soit parmi les hommes. Même alors, ce n'est point dans sa chair qu'il portera le titre de parfait, puisqu'il ne méritera cette appellation qu'après sa mort (3) ». Le martyre est donc l'œuvre parfaite entre toutes. Clément est là-dessus d'une netteté remarquable. Déjà quand il voulait fournir la raison pour laquelle des chrétiens donnent au martyre le nom de τελείωσις (achèvement, perfectionnement), il exprimait très clairement que si on l'appelait ainsi « ce n'est point parce que le martyre a pour consé-

(1) *Str.*, IV, 4, 13-14, 1225-1228.
(2) *Str.*, IV, 9, 75, 1284 d-1285 a.
(3) *Str.*, IV, 21, 130, 1341 a.

quence la mort de celui qui le subit, mais parce que celui qui meurt pour sa foi a accompli l'œuvre de charité parfaite (1) ». Pour insister avec Clément sur le sens d'un mot dont il veut écarter toute ambiguité, le martyre n'est pas un simple achèvement de la vie, une mort ordinaire, c'est le perfectionnement de l'homme et comme la consommation de ses vertus.

Rien que le mot était un beau défi alors que commençaient ces terribles persécutions exterminatrices qui allaient marquer le troisième siècle. Il y a plus que du paradoxe à faire du martyre le terme quasi normal de la perfection : mais la folie de la croix aux heures où il ne s'agit plus que de se donner s'identifie tout à fait avec la plus haute des sagesses. Le docte professeur d'Alexandrie savait d'expérience sans doute quelle force était l'exemple du martyre : « Le gnostique, disait-il ailleurs, n'est éprouvé par rien, à moins que Dieu ne le permette pour l'utilité de ceux qui vivent avec lui. C'est qu'en fait on est encouragé à croire par l'entraînant exemple d'une patience virile. Voilà pourquoi les bienheureux apôtres pour fonder solidement et affermir leurs églises ont subi l'épreuve et le martyre qui donne la perfection (2) ». Si Origène a reçu pareil enseignement, on ne s'étonnera plus ni de son ardeur personnelle à désirer le martyre : quand il était encore tout jeune, sa mère dut lui cacher ses vêtements pour l'empêcher de courir à la mort (3), et l'on sait qu'il confessa généreusement sa foi, sans pourtant trouver la mort, durant la persécution de Dèce, — ni de la fermeté avec laquelle, toute sa vie, il y exhorta les autres : son père d'abord, ses élèves

(1) *Str.*, IV, 4, 14, 1228 B. C'est très souvent que dans Eusèbe on trouve ce mot de τελείωσις appliqué au martyr., vg. HE, V, 21, 4 ; VI, 2, 15 ; VIII, 10, 9 ; *De martyr. Pal.*, X, 1, XIII, 29... (voir les tables de l'éd. Schwartz, au mot τελείωσις).

(2) Μαρτύριον τελειότητος, *Str.*, VII, 12, 74, PG 9, 581.

(3) Eusèbe, HE, VI, 2, 5.

et ses amis (1). Il parlait comme son maître Clément, quand il encourageait Ambroise et Protoctète déjà incarcérés, à tenir bon , en leur représentant que le meilleur moyen de rendre à Dieu ce qu'ils en avaient reçu et d'égaler presque ses bienfaits c'était de souffrir le martyre et de boire le calice (2).

On comprend que le martyre, tel que nous venons de le décrire, dût exciter les désirs des âmes généreuses. Aussi s'il y eut des époques où le nombre des défaillances fut considérable (3), et s'il fut bon quelquefois de rappeler la nécessité de souffrir pour le Christ, il fallut plus souvent arrêter l'élan de ceux qui voulaient se livrer. Un Tertullien montaniste blâmera la fuite et, par caractère, penchera sans cesse vers la provocation. L'Eglise catholique, qui toujours condamna les excès, resta perpétuellement fidèle au principe que S. Grégoire de Naziance énoncera plus tard en des termes si justes : « La loi du martyre est que nous n'allions pas de nous-mêmes au combat, par considération pour les persécuteurs et les faibles, mais que si la lutte est engagée, nous ne nous dérobions pas ; le premier est témé-

(1) Eusèbe, HE, VI, 2, 6 ; VII, 3, 3-4 et 13 ; VI, 4.

(2) *Exhort. ad martyr.*, 28, PG 11, 596 B. Quand Origène écrit (*hom. XIV in Nom.*. 4, PG 12, 683 : « Et sola inquit, caritas est quae numquam cadit. Ideo super prophetiam, super scientiam, super fidem, super ipsum etiam martyrium, ut Paulus docet, charitas habenda est et charitas excolenda... », il ne veut pas nier que le martyre ne soit inspiré par la charité parfaite, mais seulement que la charité, vertu qui demeure, est en soi plus parfaite qu'un acte transitoire de charité. La charité ne s'oppose point au martyre mais elle s'en distingue comme le motif se distingue de l'acte. C'est de la même façon qu'il faut entendre le texte de saint Jean Chrysostome, *In Roman. martyr* , 1, PG, 50, 607 : « Rien ne surpasse la charité, rien ne l'égale, pas même le martyre qui est le plus élevé de tous les biens » (ὃ πάντων ἐστὶ κεφάλαιον τῶν ἀγαθῶν) car il ajoute immédiatement : « la charité sans le martyre peut faire des disciples, mais le martyre sans la charité ne peut absolument rien » et il ne fait aucune difficulté de reconnaître que les martyrs ont « la charité enracinée » dans le cœur (ἀγάπην γὰρ ἔχουσιν ἐρριζωμένην).

(3) « La majorité des chrétiens trahirent leur foi » nous dit saint Cyprien qui parle de l'Afrique de son temps (*De lapsis*, 7).

rité, mais le second est lâcheté (1) ». Ainsi tempéré selon l'Evangile, le désir du martyre préparait providentiellement les âmes à la souffrance et faisait de ce qui aurait pu les abattre un moyen de s'élever. La persécution l'entretenait. Et s'il y eut tant de chrétiens qui tombèrent au temps de Dèce, c'est bien parce qu'une longue paix avait amolli les courages en les déshabituant de la lutte. Devant le péril de la tranquillité, des hommes et non des moindres, en viendront à regretter les beaux risques de la guerre. Dès le troisième siècle, où des persécutions très violentes mais relativement très courtes alternent avec de longues années de calme, un Origène, dont on ne peut sans doute accuser la vie ni la doctrine morale de laxisme, osait tenir aux fidèles ce très ferme langage : « A juger d'après la vérité et non pas sur la multitude de ceux qui paraissent chrétiens, d'après les dispositions et non point d'après le nombre de ceux qui se rassemblent dans les églises, nous verrions que nous ne sommes plus des croyants : il y avait de vrais croyants aux époques généreuses des martyrs quand, au retour des cimetières où nous avions conduits ceux qui étaient morts pour leur foi, nous venions aux assemblées. Nullement affligée, toute l'Eglise était là. Les catéchumènes recevaient l'instruction par les martyres et par les morts de ceux qui, avec une inaltérable intrépidité confessaient la vérité pour le Dieu vivant jusqu'au terme de leur vie. Nous avons connu des hommes qui virent alors des miracles et des prodiges étonnants. Ils étaient peu nombreux, mais c'étaient de vrais croyants ceux qui suivaient alors le chemin étroit et resserré qui mène à la vie. Maintenant que nous sommes multitude, parce qu'il est difficile au grand nombre d'être élus (Jésus ne ment pas qui a dit : beaucoup sont appelés, mais peu sont élus) de tant d'hommes

(1) *In Basil.* 6, PG 36, 500. Cf. sur la défense de se livrer: *Mart. Polyc.*, I, 2, Clément. Al. *Strom.*, IV, 10, PG 8, 1285 B ; Origène, *in Joan.*, t. XXVIII, 18, PG 14, 738 ; *Acta procons., martyr. Cypriani.* A. d'Alès, *Théologie de S. Cyprien*, p. 372.

qui promettent de croire en chrétiens, il y en a peu sans doute qui vont jusqu'à l'élection de Dieu et jusqu'à la béatitude (1) ». Ce n'est point dans l'œuvre d'ORIGÈNE un passage isolé sur l'utilité des persécutions : dans une homélie sur les Nombres, il trouve que ce sont des périodes de grâces, durant lesquelles le Saint-Esprit est abondamment versé dans les âmes : « La grâce de Dieu est présente surtout lorsque la cruauté des hommes est excitée. Nous avons la paix avec Dieu, quand, pour la justice, nous avons à souffrir la guerre que nous font les hommes (2) ».

Quand à l'aube du quatrième siècle, l'initiative de Constantin eut enfin permis à l'Eglise de se développer en paix, la doctrine du martyre ne fut pas bouleversée et si les occasions de mourir pour le Christ devinrent plus rares, il resta la perfection. Nous trouverions facilement des attestations partout et dans tous les temps. Les mots varient, mais sans modifier la vérité que tous reconnaissent unanimement. C'est EPHREM, le grand docteur syrien, qui célébrant les martyrs dans ses hymnes s'écrie : « C'est par le précepte : Tu aimeras ton Seigneur et ton Dieu, que les illustres confesseurs ont gagné leurs couronnes, ils n'ont aimé que Dieu et ils l'ont préféré à tout (3) ». Saint BASILE, pour qui les martyrs sont « les plus justes des hommes (4) » dira que « le seul fait de consentir, même par un signe de tête, au martyre pour le Christ, c'est avoir déja accompli toute la piété (5) ». L'Occident parle comme l'Orient : pour AMBROISE comme pour AUGUSTIN, les martyrs sont les justes parfaits (6). Saint LÉON répète que jamais la charité ne s'est

(1) *Hom. IV, in Jerem.*, 3, PG 13, 288-289. Je suis dans ma traduction le texte de l'édition de Klostermann, Leipzig, 1901, p. 25.

(2) *Hom. IX in Numer.*, PG, 12, 627 A.

(3) *Hym. V de confes. et martyr.*, 9, édit. Lamy, t. III, 675-676.

(4) *In ps.* 33, 13, PG 29, 384 A.

(5) *De Spiritu Sancto*, I, 2, PG 32, 69.

(6) AMBROS., *Expos. in ps. 128, serm.* 20, 57, PL 15, 1579 C; AUG. *Serm. CCLXXXV*, 5, PL 38, 1245.

élevée plus haut et n'a brillé de façon plus éclatante que chez les bienheureux martyrs; personne ne s'est comme eux approché du Christ, mort pour tous les hommes : ils l'ont imité dans ses souffrances; aucune gloire n'est plus que la leur semblable à la sienne (1). « Personne, nous dit Theodoret, n'a surpassé leur piété (2) ». Saint Maxime — sa vie et sa mort augmentent la force de ses paroles — nous donne les raisons de leur perfection : « Le martyre est clairement une victoire sur les sens et sur la nature; il amène naturellement le triomphe de l'esprit et de la raison sur les passions. Celui-ci fortifie le désir de Dieu qui engage ceux qui en sont épris à prendre le chemin peu ordinaire de la mort pour atteindre celui qu'ils aiment. Ce martyre, puissions-nous en être jugés dignes! (3) » On sait que saint Thomas, et toute la scholastique d'Occident après lui, prouve que le martyre est l'acte de charité le plus parfait et qu'il tire principalement sa valeur de l'imitation du Christ (4). Un théologien byzantin du quatorzième siècle, Nicolas Cabasilas, sous une forme de pensée moins rigide, mais aussi nettement, placera de même le martyre au sommet de la sagesse et au terme de la vertu (5). Les humbles témoigneraient comme les doctes et il n'y a pas à s'arrêter sur la persévérance d'une doctrine dont les preuves apparaissent si évidentes et si accessibles à tous les esprits. Les martyrs de tous les temps en sont pénétrés, aussi bien les martyrs japonais des seizième et dix-septième siècles que les martyrs de l'Ouganda du dix-neuvième et les martyrs alexandrins du troisième.

Mais si l'édit de Milan, en raréfiant le martyre ou en le localisant, lui a gardé sa valeur — ou même en a peut-être

(1) *Serm. 85*, 1, PL 54, 435 A.
(2) *Graec. affect. curatio, VIII, de martyribus*, PG 83, 1021 A.
(3) *Ep. 14*, PG 91, 544.
(4) 2a 2ae, q. 124; q. 184 art. 5.
(5) *De vita in Xto*, PG 150, 549 et 559.

fait saillir davantage l'excellence, il lui a enlevé son rôle ordinaire d'excitateur habituel de la ferveur : le martyre n'est plus ce qu'il avait été durant si longtemps, le terme presque normal de la perfection du chrétien ; une substitution s'est opérée au lendemain des grandes persécutions dont l'histoire de la spiritualité conserve les traces et il nous reste à dire comment ont surgi ce qu'on pourrait appeler les suppléances du martyre, où et comment s'est gardé l'esprit des martyrs.

Rome. Marcel Viller.

NOTES ET DOCUMENTS

LE JOURNAL DE RETRAITE DE SAINT PAUL DE LA CROIX

Le R. P. Amédée de la Mère du Bon Pasteur, Passionniste, achève de publier une édition aussi complète et aussi fidèle que possible des *Lettres de S. Paul de la Croix* (1). De ces lettres un premier recueil avait été entrepris en 1867, à l'occasion de la canonisation du saint ; il n'alla pas au-delà d'un premier volume donnant, de façon fort défectueuse du reste, 166 lettres (2). Aujourd'hui, grâce au travail infatigable du P. Amédée, encouragé et soutenu par le Rév^me^ P. Silvio de S. Bernard, Général de l'Ordre, nous avons en mains plus de deux mille lettres, éditées avec une scrupuleuse exactitude d'après les originaux (pour le plus grand nombre, si je ne me trompe) ou de bonnes copies, en quatre gros volumes munis de copieux index. Si j'ajoute que de ces lettres, la majorité sont, au moins en partie, des lettres de direction, écrites par un Saint qui, en dehors des Constitutions de son Ordre, ne nous a laissé aucun ouvrage exposant sa doctrine spirituelle, on pourra entrevoir l'importance de cette publication. Plus d'un lecteur a déjà déclaré que sa lecture était une vraie révélation, et la parole ne me paraît pas exagérée. S. Paul de la Croix y apparaît, en effet, à côté de S. Alphonse de Liguori, au premier rang des maîtres

(1) *Lettere di S. Paolo della Croce, Fondatore dei Passionisti*, disposte et annotate dal P. Amedeo... Roma, Maison généralice des Passionistes à S. Jean et S. Paul, 1924, 8°, XVIII-822; 848; 844 pp. Le 4e volume, avec les tables générales, aura sans doute déjà été mis en vente quand ces lignes paraîtront. Les lettres sont groupées d'après les correspondants, pour permettre de suivre plus facilement la direction donnée à une même âme ; une table contiendra le classement chronologique général.

(2) *Lettere scelte di S. Paolo della Croce... agli ecclesiastici*, Roma, Guerra, 1867.

de la vie spirituelle, en ce dix-huitième siècle où résonnent si étrangement ses accents de tendresse mystique et d'austère passion de souffrir, exprimés en un style net, direct, avec souvent quelque chose de primesautier qui en augmente le charme.

Je n'entreprendrai pas de détailler ici les richesses de doctrine spirituelle contenues dans cette correspondance. Je crois meilleur de reproduire intégralement le document de premier ordre par lequel elle s'ouvre ; il n'a encore, en effet, jamais été traduit en français et l'original lui-même est resté jusqu'ici presque inconnu en dehors de la famille religieuse du Saint ; et pourtant je serais fort étonné que cet écrit de quelques pages ne prit pas vite place parmi les textes classiques de la mystique catholique. Il s'agit du journal spirituel écrit par le Saint pendant la retraite de quarante jours qu'il fit à S. Charles de Castellazzo, après avoir reçu l'habit religieux des mains de Monseigneur de Gattinara, évêque d'Alexandrie, à qui est adressée cette relation (23 novembre 1720-1er janvier 1721).

De ce journal l'original n'existe plus : donné par Mgr de Gattinara au chanoine Paul Sardi, il fut envoyé en 1776, après la mort du Saint, à ses fils ; mais, perdu en cours de route, il ne leur parvint jamais. Heureusement le ch. Sardi avait gardé une copie dont il put attester sous serment la parfaite fidélité ; il suffit du reste de lire le texte pour se convaincre qu'il n'a pas eté retouché ; on n'aurait pas manqué, comme on l'a fait si souvent au dix-huitième siècle et depuis, de supprimer des incorrections qu'il était si facile de faire disparaître. Conservé en de nombreuses copies par les fils du Saint, le précieux document fut publié pour la première fois, très imparfaitement, dans le recueil de *Lettere scelte* de 1867 ; mais il ne semble guère avoir attiré l'attention. Parmi les biographes récents du Saint, seul le R. P. Louis-Thérèse dans son *Histoire de S. Paul de la Croix* (ch. VII) en parle avec quelque étendue (3). En 1920-1922, dans le *Bolletino* domestique des Passionnistes, le R. P. Stanislas de l'Addolorata, en donna le texte exact, accompagné d'un riche commentaire (4). Aujourd'hui le même texte est mis à la disposition du public dans le tome I des *Lettere* (p. 1-18). C'est sur cette édition que j'ai fait la traduction ci-

(3) Le Vénérable Vincent M. Strambi, disciple et premier biographe du Saint parle lui aussi de ce journal qu'il avait eu certainement en mains, car il en cite des expressions (*Vita del V. Servo di Dio P. Paolo della Croce*, Roma, 1786, ch. 7, p. 27). Il en existe une traduction française en deux volumes, Tournai, 1861 : je citerai d'après le texte original).

(4) Je ne puis que m'associer au vœu du P. Amedeo de voir ce commentaire publié à part avec le texte du journal ; je souhaiterais seulement d'y voir multiplier les notes proprement exégétiques destinées à éclairer le sens précis des passages obscurs qui ne manquent pas dans ce texte si condensé.

dessous, m'efforçant avant tout de rendre aussi fidèlement que possible l'original, avec ses répétitions de mots, ses phrases quelquefois incomplètes ou incorrectes : brèves notes, uniquement destinées à rendre compte au guide de son âme des grâces reçues et des épreuves intérieures éprouvées par le Saint, durant cette retraite où s'orientait définitivement sa vie et pendant laquelle il écrivit la *Règle des Pauvres de Jésus*.

Né à Ovada (diocèse d'Acqui), le 3 janvier 1694, S. Paul de la Croix (Paul Danei) achevait donc sa vingt-septième année au moment où il écrivit ce journal. Comme il vécut jusqu'au 18 octobre 1775, ce sont donc seulement ses débuts que nous entrevoyons dans ces pages. Débuts relatifs cependant, car après une enfance pieuse et innocente, le Saint menait déjà depuis dix ans, avec son frère Jean-Baptiste qui allait devenir son premier compagnon, une vie de prière et de pénitence sur laquelle lui échapperont un jour les détails suivants : « Je donnais entre le jour et et la nuit au moins sept heures à l'oraison et aux autres exercices : quant aux fêtes je me levais le matin de très bonne heure et j'allais à une Confrérie où j'étais inscrit ; puis, terminée la Confrérie, je me rendais à l'Eglise principale où selon l'usage était exposé le Très-Saint Sacrement, et j'y restais au moins cinq heures à genoux. J'allais ensuite prendre quelque chose, et puis j'allais à Vêpres : après Vêpres, en compagnie de quelques pieux jeunes gens avec qui avaient lieu de dévots entretiens, on allait prendre un peu l'air et je faisais une autre heure d'oraison mentale, puis je rentrais à la maison (5) ».

Sur ce qu'était alors son oraison nous avons quelques brèves confidences dans la préface qu'il avait écrite pour sa *Règle* et que nous a conservée le Vén. Vincent Strambi : parlant des visions qu'il avait eues au sujet de la fondation des Passionistes, il dit : « Que celui qui lira ceci sache que lorsque je me voyais porter la sainte tunique [le costume noir des Passionnistes] je ne voyais pas de forme corporelle, comme qui dirait une figure d'homme, cela non, mais en Dieu ; c'est-à-dire l'âme connaît que c'est Dieu, parce que il le lui fait comprendre par mouvements intérieurs du cœur, et intelligence infuse dans l'esprit, et si hautement, que c'est bien difficile à expliquer... Cependant pour être mieux compris je dirai une certaine vision spirituelle, que Dieu dans son infinie miséricorde m'a plusieurs fois donnée, quand il a voulu m'envoyer quelque peine particulière. Tandis que j'étais en oraison je voyais un fouet dans les mains de Dieu, et ce fouet avec des cordes comme les disciplines, et sur elles était écrit *Amor*.

(5) Cité dans STRAMBI, *Vita*, c. 2, p. 11 ; on trouvera dans le même chapitre des détails sur les pénitences des deux frères.

Au même instant Dieu donnait à l'ame une très haute contemplation, que Dieu voulait la fouetter, mais par amour, et l'âme courait vite embrasser le fouet en lui donnant des baisers en esprit... Or j'ai écrit cela pour m'expliquer et pour dire (selon l'intelligence que Dieu me donne) que ce que je vois en esprit avec la lumière très haute de la Sainte Foi, je le tiens pour plus certain que si je le voyais de mes yeux corporels, vu que ceux-ci pourraient me tromper avec quelque fantôme, et que pour le reste il y a pas danger, grâce à l'intelligence que Dieu m'accorde, étant donné que je me remets à l'avis de mes Supérieurs, me soumettant à ce qu'avec la grâce de Dieu ils me diront. Quand donc j'ai dit que j'ai vu dans les mains de Dieu, je n'ai pas vu; mais l'âme a très haute intelligence qu'elle est dans l'immense (ha altissima intelligenza che è nell' immenso); et ainsi m'est-il arrivé pour la sainte tunique. De plus sachez que depuis que mon Dieu m'a retiré des exercices de méditation, c'est-à-dire de m'occuper à discourir sur les mystères en allant d'une chose à l'autre, je n'ai plus de formes imaginaires (6) ». On peut penser après avoir lu ces extraits et le journal ci-dessous, à quelles hauteurs de vie intérieure devait être arrivé le Saint lorsque, à de pareils débuts, se furent ajoutés encore cinquante-cinq ans d'une vie dont la ferveur ne se démentit jamais.

Sur les circonstances extérieures de la retraite, le Vén. Strambi nous a conservé les détails suivants : « Il (le Saint) demanda à Monseigneur l'Evêque la permission de se tenir dans une petite pièce de l'Eglise paroissiale de S. Charles, située sous un escalier à côté de la sacristie... C'était un logis bon pour y beaucoup souffrir, car il était humide, étroit, grossier et affreux, sans aucune commodité, sauf une petite cheminée ; c'est donc là que se retira, je dirais presque s'enferma, le fervent Paul. Tout son vêtement consistait en une tunique très rude, avec de simples pantalons de toile ordinaire, et si grosse que sa rudesse lui produisit un mal sensible à une jambe ; toujours nue tête et pieds nus ; pour lit un peu de paille jetée sur la terre nue ; pour toute nourriture un peu de pain reçu en aumône et de l'eau comme boisson... Il se levait la nuit pour réciter l'office et se mettre ensuite en oraison mentale, il consacrait aux matines et à l'oraison environ trois heures malgré la rigueur du froid, qui devait être très grande. »

(6) *Ibid.*, c. 7, p. 27. Le P. Stanislas a publié dans son commentaire (*Bollettino*, 1920, p. 286 et 320) une intéressante lettre où le P. Colomban de Gênes, OMC., donne à Mgr de Gattinara des détails sur les états d'oraison de deux jeunes compagnons de S. Paul de la Croix, lettre dont quelques mots nous permettent de conclure ce qu'était au même temps l'oraison du saint lui-même.

Quant au Saint lui-même il termine ainsi la préface de la *Règle* écrite pendant cette retraite : « Moi très pauvre et grand pécheur Paul François, serviteur très indigne des pauvres de Jésus, j'ai écrit cette sainte *Règle* retiré à S. Charles paroisse de Castellazzo, cette retraite m'ayant été assignée par Mgr de Gattinara évêque d'Alexandrie dans les premiers jours de ma vêture, et j'ai commencé à écrire cette sainte règle l'an 1720, le 2 décembre, et l'ai finie le 7 du même. Avant d'écrire, je disais Matines et puis je faisais l'oraison mentale, puis je me levais plein de courage et j'allais écrire. L'ennemi infernal ne manqua pas de m'attaquer en m'inspirant de la répugnance et même de la difficulté à faire ainsi ; mais, comme il y avait longtemps que j'étais inspiré et que de plus cela m'était ordonné, je me suis mis sans plus avec la grâce de Dieu au travail : et qu'on sache aussi que quand j'écrivais, j'écrivais aussi vite que s'il y avait eu quelqu'un en chaire à dicter ; je me sentais venir les paroles du cœur. J'ai écrit cela afin qu'on sache que tout ceci est particulière inspiration de Dieu, parce que pour ce qui me regarde il n'y a qu'iniquité et ignorance... (7) »

Ces quelques citations et ces quelques indications suffiront pour pouvoir suivre jour par jour dans les notes du Saint, sa vie intérieure pendant cette courte, mais décisive, période de sa vie. Quelques mois plus tard il commençait avec son frère Jean-Baptiste, au Monte Argentaro près d'Orbetello, la fondation du premier *Ritiro* de la nouvelle Congrégation.

Rome. Joseph DE GUIBERT, S. J.

Deo Gratias et Mariae semper Virgini.

23 NOVEMBRE, SAMEDI, qui fut le premier jour de ma retraite à S. Charles, je fis, indigne, la Sainte Communion ; je ne fus ni particulièrement recueilli, ni distrait. Le reste du jour je fus intérieurement affligé, avec une mélancolie d'une espèce particulière, laquelle n'est pas comme celle que l'on éprouve dans les peines du monde ; mais c'est une certaine souffrance intérieure, qui est dans l'esprit et dans le cœur, mêlée de secrètes tentations qui se connaissent à peine et à cause de cela affligent grandement l'âme ; on ne sait pour ainsi dire où on en est, d'autant plus qu'il n'y a alors aucun signe sensible d'oraison ; je sais bien que Dieu me fait comprendre qu'elles purifient l'âme ; je sais que par la miséricorde de notre cher Dieu je ne désire savoir autre

(7) *Ibid.*, c. 5, p. 21.

chose, ni goûter aucune consolation, que seulement je désire être crucifié avec Jésus.

24 Dimanche, je fis, indigne, la sainte Oraison ; je ne fus pas avec particulière élévation, mais je restai avec l'habituelle paix intérieure, c'est-à-dire avec la pure attention amoureuse en Dieu, en général, infuse dans l'esprit ; je fis ensuite, indigne, la T. S. Communion, et je restai quelque temps recueilli, et puis cela finit ainsi.

25 Lundi, je fus dans l'oraison insensible et même distrait ; dans la sainte Communion au début je fus recueilli, et puis cela cessa. Le plus de ferveur que je sentis, et même avec quelques larmes, fut de nuit, en priant le Seigneur pour la Sainte Eglise et pour les pécheurs, pour qu'il s'apaise par ce châtiment imminent, que je mérite pour mes péchés, et d'autres prières que je n'écris pas ici. Le reste du jour je fus plein d'affliction de mélancolie, et même tenté de compassion pour la maison (1) ; cela me provoquait le dégoût de voir les gens, de les entendre se promener, la musique, la cloche ; en somme il me semblait que j'avais le cœur enseveli, sans aucun sentiment de prière. Et cependant il ne me vint pas à la pensée de demander à en être soulagé, et mentalement je suis content de les avoir ; mais ce contentement ne se sent pas, parce que en ce moment il y a de la peine, et singulière ; c'est un certain contentement que soit faite la volonté très sainte de notre cher Dieu, et ce contentement reste enseveli comme sous les cendres au plus secret de l'esprit ; je sais qu'il est difficile de m'expliquer, parce que c'est difficile à comprendre pour qui ne l'éprouve pas.

26 Mardi, je fis, indigne, l'oraison de nuit et fus sec sauf au début, où je fus en quelque douceur intérieure très fine et délicate. Je fis ensuite la sainte Communion et fus particulièrement élevé en Dieu avec une très haute suavité et une certaine chaleur au cœur, qu'éprouvait aussi l'estomac, que je sentais être surnaturelle, laquelle me mettait en grande consolation. Je sais que je fis aussi des colloques sur la Passion de mon cher Jésus ; quand je lui parle

(1) Le Saint venait de laisser sa famille.

de ses tourments par exemple je lui dis : Ah mon Bien ! quand vous fûtes flagellé comment se trouvait votre Très Saint Cœur ? Mon cher Epoux, combien vous affligeait la vue de mes péchés et de mes ingratitudes ! Ah, mon Amour ! pourquoi est-ce que je ne meurs pas pour vous ? pourquoi est-ce que je ne deviens pas tout tourments ? Et puis je sens que parfois l'esprit ne peut plus parler, et reste ainsi en Dieu avec ses tourments infus dans l'âme ; et parfois il semble que le cœur se défait. Le reste du jour, et surtout le soir, je fus particulièrement affligé et mélancolique de la manière dite plus haut, et parce que cette mélancolie n'ôte pas la paix du cœur on sent grande affliction, qu'il ne vienne plus ni consolations spirituelles, ni rien autre, et il semble qu'on n'en a jamais eu ; je sais que je dis à mon Jésus que ses croix sont la joie de mon cœur.

27 Mercredi, je fus en oraison de nuit ; au début je fus très recueilli, et cela dura quelque peu ; puis j'éprouvai quelque inquiétude de pensée et quelque tentation, qui dura qui dura peu. La très sainte Communion fut avec très haute suavité et élévation en Dieu, mêlée de larmes, et puis il m'est venu à la mémoire d'avoir entendu dire qu'on dit que je ne supporterai pas ce dénuement (2), à cet instant la joie et le désir des souffrances furent si grands que le froid, la neige, le gel me semblaient suavité, et je les désirais avec grande ferveur, disant à mon cher Jésus : tes peines, cher Dieu, sont les gages de ton amour, et puis je restais ainsi jouissant de mon bien-aimé Jésus en très haute suavité et paix, sans mouvement des puissances, mais ainsi en silence. Je sais que j'ai eu aussi mouvement particulier d'aller à Rome pour cette grande merveille de Dieu ; je disais aussi à mon Souverain Bien, s'il veut que j'écrive la règle pour les pauvres de Jésus et je m'y suis senti grand mouvement avec grande suavité. Je me réjouissais de ce que notre grand Dieu veuille se servir de ce grand pécheur, et d'autre part je ne savais où me jeter, me voyant si vil. Suffit : je sais que je dis à mon cher Jésus que toutes les créatures chanteront ses miséricordes.

28 Jeudi. Dans l'oraison je fus aride et quelque peu dis-

(2) Allusion à la vie Religieuse qu'il vient d'embrasser.

trait; dans la sainte Communion je fus recueilli, ensuite, c'est-à-dire dans l'action de grâces et la prière, je fus avec grande tendresse de larmes, surtout en priant le Souverain Bien pour l'heureux succès de la Sainte Inspiration, que par son infinie bonté il m'a donnée et me donne continuellement. Je me rappelle que je priais la Bienheureuse Vierge avec tous les Anges et Saints, et surtout les Saints Fondateurs, et tout d'un coup il m'a semblé en esprit les voir prosternés devant les Très Sainte Majesté de Dieu et prier pour cela : cela m'arriva en un instant comme un éclair en suavité mêlée de larmes ; la manière dont je le vis ne fut pas avec forme corporelle ; ce fut ainsi en esprit, avec intelligence de l'âme, que je ne sais expliquer, et presque aussitôt cela disparut.

29 Vendredi. Je fis, indigne, l'oraison et la T. S. Communion aride, et dans l'oraison je fus distrait ; je veux expliquer ce qui m'arrive dans les distractions. Quand je suis distrait, l'âme ni plus ni moins reste en paix avec Dieu, malgré qu'elle soit troublée de pensées qui me molestent. La nuit je dis à mon intelligence qui s'échappe tantôt d'un côté, tantôt de l'autre : va où tu veux, toujours tu iras avec Dieu ; ce qui m'arrive dans ces distractions, c'est-à-dire quelle espèce de pensées me sont passées par la tête (sauf si ce sont d'évidentes tentations) dans le temps de l'oraison, je ne sais le dire, je sais seulement que ce sont des choses indifférentes et parfois je me souviens qu'il me vient des pensées même spirituelles, toutefois par l'intelligence que Dieu me donne, et je m'en aperçois, je sais que l'âme se tient toujours fixée en Dieu avec sa paix, mais elle reste plus insensible et cachée ; et de cela s'aperçoit la volonté, qui est la bouche où entre la nourriture très sainte du divin amour, la volonté qui, bien qu'elle reste nourrie secrètement à cause de l'embarras que lui donnent ces deux puissances de la mémoire et de l'intelligence qui s'échappent en distractions, toutefois elle ne manque pas de se tenir toute attentive à sa nourriture qui est le très saint amour de Dieu, tout au plus ne le sent-elle pas autant que lorsque les deux autres puissances lui restent unies ensemble ; et ce me semble, c'est comme lorsqu'un enfant a la bouche au sein de sa mère qui avale le lait, et que, avec les mains et

les pieds, il gigote, fait des contorsions, remue la tête, et autres choses semblables, mais toujours il s'allaite, parce qu'il ne détache jamais la bouche du sein de sa mère ; il est bien certain qu'il gagnerait plus à rester tranquille qu'à faire ce que j'ai dit, mais toutefois le lait lui descend dans la gorge parce qu'il n'enlève jamais la bouche du sein de sa mère ; ainsi l'âme : la volonté qui est la bouche, ne manque pas de sucer le lait du très saint amour, bien que les puissances, mémoire et intelligence, s'échappent ; il est pourtant certain qu'elle sent plus de profit quand elles se tiennent tranquilles et lui restent unies ; je ne saurais m'expliquer mieux parce que le Seigneur ne me fait pas comprendre autre chose (3).

30 Samedi, jour de S. André, Apôtre : je fus dans l'oraison aride et distrait, dans la Communion je fus recueilli ; ensuite j'eus beaucoup de larmes ; je me souviens que je priais mon Jésus de me rendre humble au plus haut degré ; je désirais être le dernier des hommes, la lie de la terre, et je priais la Bienheureuse Vierge de m'en obtenir la grâce avec beaucoup de larmes ; je me souviens que je dis à mon Jésus qu'il m'enseignât quel degré d'humilité lui plaît le plus et je me sentis dire dans le cœur : Quand tu te jettes en esprit sous les pieds de toutes les créatures, jusques sous les pieds des démons, voilà ce qui me plaît le plus. J'ai déjà compris que s'abaisser jusques sous l'enfer, sous les pieds des démons, alors Dieu élève au Paradis, parce que comme le démon voulut s'élever au plus haut du Paradis et

(3) Le saint se sert là, pour exprimer une autre idée, de la comparaison déjà employée par S. François de Sales, *Amour de Dieu*, VI, c. 9 : le P. Stanislas dans son commentaire (*Bollettino*, 1920, p. 259) note que S. François de Sales était alors (et avait été depuis son adolescence) l'auteur favori du Saint : il est donc probable qu'il s'est ici inspiré d'une réminiscence pour exprimer son propre état. Je crois moins exact ce qu'ajoute à cet endroit le P. Stanislas que le Saint n'avait alors aucune connaissance de la mystique doctrinale, vu que S. François n'en parlerait que « très rarement et même alors pour ainsi dire incidemment » : les livres VI et VII du *Traité de l'amour de Dieu*, sans citer d'autres passages, ne parlent pas d'autre chose. Ce qui est vrai, c'est que, sauf cette comparaison librement empruntée, et peut-être l'emploi de deux ou trois mots, il ne semble pas qu'il y ait dans ces notes aucune influence de lectures du Saint.

pour son orgueil fut jeté au plus profond de l'enfer, ainsi au contraire l'âme qui s'humilie jusqu'au-dessous de l'enfer fait trembler le démon, et le Souverain Bien l'exalte au Paradis; je sais que tout est de mon Dieu; à lui soit honneur et gloire éternellement. Amen.

1er Décembre, Dimanche. Aussi bien dans l'oraison que dans la Communion, j'ai été aride et distrait, avec aussi un peu de la mélancolie dont j'ai parlé plus haut.

2 Lundi, j'ai été insensible et distrait soit dans la sainte oraison, soit dans la sainte Communion, avec cette différence que dans la T. S. Communion je ne fus pas distrait, et il ne m'arrive presque jamais d'[y] être distrait; sec, aride, cela oui, mais, ou peu ou beaucoup, ou avant ou après, je sens toujours le plus souvent quelque mouvement de cœur, à arriver et à disparaître en un instant, [si bien] que je le sens à peine, et puis rester comme une souche, que cela dure ou plus ou moins; en tout soit béni le Donateur très doux de tout bien.

3 Mardi, je fus tout le jour affligé de grandes afflictions; j'en ai éprouvé quand j'étais séculier, mais pas aussi sensibles et violentes; pour moi, bien que je sois dans cet état, je me sens un grand désir qu'elles durent, et je puis bien dire que, quand me viennent cette espèce d'angoisses ou d'afflictions (je ne sais comment les appeler) il me semble être enseveli dans un abîme de misères, d'être l'homme le plus misérable et désolé qui existe, et cependant l'âme les embrasse, parce qu'elle sait que c'est la volonté de Dieu, et que ce sont les joies de Jésus; j'en arrive à dire avec sainte Thérèse : Ou souffrir, ou mourir.

4 Mercredi, je fis oraison recueilli et éprouvai en outre de doux troubles (inquietudini) de pensées; dans la très sainte Communion je fus beaucoup en suavité; mon cher Dieu me donnait l'intelligence infuse de la joie qu'aura l'âme quand nous le verrons face à face, et qu'elle sera unie à lui dans le saint amour; puis me venait la douleur de le voir offensé et je lui disais que je désirerais être déchiré (scarnificato) pour une âme; hélas! il me semblait défaillir en voyant la perte de tant d'âmes qui ne sentent pas le fruit de la Passion de mon Jésus; quand Dieu me donne cette

intelligence très haute de la joie qu'on éprouvera quand on le verra face à face, c'est-à-dire unis à lui, l'âme ne peut plus, pour ainsi dire, souffrir de rester davantage dans le corps, parce que, avec une très haute lumière de foi, elle se voit dans l'amour de son Dieu ; il lui vient le désir de se séparer du corps. Je sais qu'il m'est déjà arrivé de dire que le corps est une chaîne de l'âme, qui la tient liée ; jusqu'à ce que Dieu la rompe avec la mort du corps, elle ne peut voler à l'union et vue parfaite de son aimé Bien.

5 Décembre, je fus dans l'oraison et dans la Communion en abondante paix ; au début j'eus beaucoup de tendresse, savoir avant de communier, et beaucoup de connaissance de moi-même, et je disais aux Anges qui assistent à l'adorable Mystère, de me chasser hors de l'église, étant pire qu'un démon ; cependant la confiance en mon Epoux présent au Sacrement ne me quitte pas ; je lui disais de se rappeler ce qu'il m'a laissé dans le saint Evangile, qu'il n'est pas venu appeler les justes, mais les pécheurs.

6 Décembre, Vendredi, je fus particulièrement recueilli, surtout dans l'oraison, après laquelle je fus en grande paix et suavité, avec de très douces affections ; j'avais particulière ferveur à prier Dieu que Lui se hâte de fonder cette Congrégation de la Sainte Eglise, et pour les pécheurs ; j'eus beaucoup d'intelligence infuse des tourments de mon Jésus, et j'avais si ardent désir d'être à la perfection uni avec Lui, que je désirais sentir actuellement ses tourments et être en croix avec Lui ; ces merveilles, avec comparaison corporelle, on ne peut les expliquer, parce que Dieu les fait comprendre très haut à l'âme avec des mouvements si spirituels, qu'ils ne se peuvent expliquer, et elle les comprend en un instant. Tout le reste du jours j'ai été aride et même molesté de pensées, mais en paix.

7 Samedi. Dans l'oraison du matin je fus en paix, et puis je fus encore molesté de pensées ; dans la très sainte Communion je fus particulièrement recueilli, et élevé avec larmes au point que les os de l'estomac me faisaient mal, parce que je tremblais un peu de froid, mais ensuite tout disparut. Cela m'arrive souvent ; je sais que je me suis déjà senti, faible de corps (oh ! infinie miséricorde de notre

souverain Bien), après la très sainte Communion me sentir aller mieux et fort; cela selon l'intelligence que Dieu me donne, provient de la grande vigueur que l'esprit reçoit de cette nourriture angélique, vigueur qui rejaillit même jusqu'à fortifier le corps. J'ai eu également grande ferveur, mêlée de larmes, de prier pour la conversion des pécheurs; je disais à mon Dieu que je ne puis plus le voir offensé; j'eus aussi une particulière tendresse à prier que Dieu par sa miséricorde fonde vite la S. Congrégation, et envoie du monde pour sa plus grande gloire et le profit du prochain, et cela avec grand désir et ferveur : et moi je lui disais de m'accepter pour tout petit serviteur de ses pauvres, et il me semblait être très indigne (comme cela est en effet) de lui servir de marmiton. J'ai eu une grande connaissance de moi; il me semble, quand Dieu me donne cette très haute connaissance de moi, être pire qu'un démon, que je suis un égout immonde, comme cela est en vérité, mais jamais ne me quitte la très grande et très tendre confiance en mon Epoux présent au Sacrement; je lui dis qu'à me faire de si grandes grâces et de si innombrables faveurs resplendiront davantage ses infinies miséricordes, parce qu'il les fait au plus grand des pécheurs; en tout soit loué son T. S. Nom.

8 Dimanche, je fus dans l'oraison à l'ordinaire en paix; en faisant l'offrande des tourments qu'a soufferts mon Jésus, je me suis senti porté à pleurer, et également en priant pour tous [ceux] de mon prochain; dans la sainte Communion j'ai été particulièrement recueilli, et surtout en faisant le récit douloureux et amoureux de ses tourments à mon Jésus. Cette grâce si élevée (grazia cosi soprana), que mon cher Dieu me fait alors, je ne sais l'expliquer, parce que je ne peux pas; sachez que, à raconter les peines à mon Jésus. parfois, comme j'en ai raconté une ou deux, il faut que je m'arrête là, parce que l'âme ne peut plus parler et se sent liquéfier; elle est ainsi défaillante avec très haute suavité mêlée de larmes, avec la peine de son époux infuse en elle, ou encore, pour m'expliquer davantage, plongée dans le cœur et la douleur très sainte de son très doux Epoux Jésus; parfois elle en a l'intelligence de toutes, et elle se trouve ainsi en Dieu avec cette vue amoureuse et doulou-

reuse ; cela est très difficile à s'expliquer ; cela me paraît toujours une chose nouvelle.

9 Lundi, j'ai été beaucoup troublé et molesté de pensées ; dans la T. S. Communion j'ai été recueilli, et puis aride, et encore de nouveau molesté de pensées ; dans les demandes faites à mon Dieu dans l'oraison de nuit j'ai été très fervent, surtout en priant pour la conversion des pécheurs.

10, 11, 12, 13. J'ai été aride, distrait, tenté, je me tenais par force en prière ; j'étais tenté de gourmandise, la faim me venait; je sentais le froid plus que de coutume, et la chair désirait en être soulagée, et pour cela je voulais m'échapper de l'oraison. L'esprit avec la grâce de notre cher Dieu résistait; et les violences, et assauts, qui venaient, et de la chair, et du démon ; pour moi je le crois ainsi, que le démon y entrait aussi parce que je sais qu'il a grande jalousie de qui fait oraison ; alors, comme je l'ai dit, la résistance me faisait bondir (risaltava) le cœur, je m'agitais (crollavo) de la tête aux pieds, et jusqu'aux os des reins me faisaient mal, et ceux de l'estomac, mais par miséricorde de Dieu, je disais que je veux rester ainsi, fallut-il me faire emporter en morceaux : et cela arrivait parce que la chair voulait prendre sa réfection avant le temps que je m'étais prescrit de rester en oraison ; venue l'heure fixée pour m'en aller, je restais en paix avec tranquillité désireux de souffrir toujours plus, je disais au contraire à mon Dieu de ne m'enlever jamais les souffrances. Cela m'est arrivé d'autres fois, et souvent ; que le cher Dieu en soit donc béni. Je sais que j'ai compris que cette sorte d'oraison de souffrir est un grand don, que Dieu fait â l'âme pour en faire une hermine de pureté, un rocher dans les souffrances, à tel point qu'elle n'en tienne plus compte. et quand elle sera arrivée avec la faveur de Dieu à cet état, le Souverain Bien la brûlera d'amour ; il faut faire attention de ne pas se retirer de l'oraison dans ce temps si douloureux, parce que la souffrance ne diminuerait pas, au contraire l'âme sans profit s'affligerait davantage, parce qu'elle se verrait aller en tiédeur, c'est pourquoi je sais que Dieu me donne de comprendre que l'âme que Dieu veut attirer a la haute union avec lui par le moyen de l'oraison, il faut qu'elle passe par ce

chemin de souffrir dans l'oraison elle aussi, et je dis souffrir sans aucun soulagement semble, [si bien] *que l'âme ne sait plus où elle est, pour ainsi dire*, mais à la haute intelligence infuse que Dieu lui donne, qu'elle est toujours dans les bras de son Epoux, allaitée de son infinie charité; je sais, *pour l'avoir aussi entendu, mais en secret*, quand j'étais dans une souffrance particulière, que à qui vaincra sera donnée la manne cachée qui est ce que dit la S Ecriture : la manne cachée, j'ai compris qu'elle sera le met très doux du saint amour, c'est-à-dire l'âme en très haut repos avec son très doux Epoux dans la sainte oraison : *Deo gratias.*

14 Samedi. J'ai été recueilli, et j'ai éprouvé aussi aridité, et distraction de pensées, et encore des souffrances que je viens de dire, mais pas aussi violentes. Dans la S. Communion j'ai été recueilli, et avec des tendresses en faisant des affections amoureuses à mon Jésus dans le Sacrement, lequel soit de tous loué et aimé. Amen.

15, 16, 17, 18. En ces jours j'ai été aride, distrait avec des troubles, et combats entre la chair et l'esprit de la manière que j'ai expliqué plus haut; tantôt plus, tantôt moins assauts d'impatience, et de m'en aller de l'oraison, tentations de manger en me sentant excité à particulier appétit de nourriture, et cela m'arrivait aussi dans l'oraison, et je disais à mon Jésus, qu'il ne m'en délivre pas, mais bien qu'il me fasse passer par les souffrances ; d'où vient que, par spéciale grâce de mon Dieu, bien que je sois en particulières désolations, et tentations, afflictions intérieures, il ne m'arrive pas d'en désirer le soulagement. J'ai eu pendant ces jours soudain mouvement de cœur à verser des larmes, mais elles disparaissent tout à coup, ou du moins restent peu, et puis je venais en l'état susdit, mais par la miséricorde du Souverain Bien la paix du cœur ne s'en va pas ; je veux dire que je ne me sens pas le cœur troublé de scrupules, mais bien en paix avec Dien : il me semble bien que je ne fais rien de bon, comme cela est, mais je me confie dans la souveraine Bonté du Souverain Bien, lequel soit aimé de tous : Amen. Le continuel désir de la conversion de tous les pécheurs ne me quitte pas et je me sens

poussé à prier particulièrement mon Dieu pour cela, parce que je ne voudrais plus qu'il fût offensé.

19 Jeudi, j'eus une suavité mêlée de larmes de particulière contrition pour mes péchés, et cela avant de me confesser et aussi depuis, et puis cela disparut.

20 Vendredi, j'eus de l'aridité et aussi du recueillement pour les tourments de mon Jésus ; je me souviens que le soir précédent du jeudi je disais que de me souvenir du jour funèbre et douloureux du Vendredi, ce sont choses à défaillir, et à tomber évanoui ; je disais à mon Jésus qu'il me fasse tomber évanoui.

21 Samedi, jour de S. Thomas, Apotre : j'ai été très éprouvé d'assauts et de combats de la forme dite plus haut, et c'est ainsi. Comme l'esprit avec la grâce de Dieu veut soumettre la chair et la faire rester soumise et obéissante en l'unissant à la raison ; la chair au contraire trouve cela dur, et par suite quand elle sent la faim voudrait se nourrir, quand elle est éreintée de rester au travail ou en oraison à se tenir longtemps à genoux elle voudrait se reposer, si elle a froid elle voudrait se chauffer, etc., etc; parce que, dis-je, ce jour-là je me sentais molesté avec grande véhémence par la plupart de ces choses, et l'esprit résistait et voulait rester avec Dieu dans l'oraison, bien qu'il se sentît affligé et désolé ; et au contraire la chair ne voulait pas, et pour cela les passions s'agitaient avec les afflictions véhémentes du cœur, qui bondissait, et me faisait trembler de la tête aux pieds, à tel point que les os me faisaient mal et que j'en venais à ce qu'il me semblait n'en pouvoir plus. Puis apparaissait l'ennemi avec les tentations d'impatience, il m'excitait à l'indignation contre les Prêtres qui venaient dire la Messe, me faisant voir qu'ils venaient trop tard, et il me semblait que j'étais forcé à leur dire des sottises détestables ; moi alors je levais la voix vers Dieu et vers Marie, qu'elle m'aidât, et je disais que je veux rester ainsi jusqu'à ce que soient dites toutes les Messes, et cela pour aller contre la tentation, car il semblait que je fusse violenté à partir. Cela fini je me sentais venir des tentations de blasphèmes très horribles contre Dieu, me semblant entendre dire au-dedans de moi des scélératesses exécrables ;

alors je criais à Marie qu'elle m'aidât. Sachez que dans cet état l'âme se trouve comme en un grand abandonnement, elle ne sent plus dévotion de cœur vers son Dieu, ne se rappelle plus rien des choses de l'esprit, se paraît réduite à un abîme de misères. Il est vrai pourtant que bien qu'elle soit en grande tentation, les susdites tentations contre Dieu disparaissent cependant comme un éclair, et le Souverain Bien ne permet pas que la pauvre âme continue à être dans ces horribles tentations. Dans le secret du cœur il y a un certain désir secret et comme insensible d'être toujours dans les souffrances, que ce soient celles-là, ou que ce soient d'autres ; il est cependant vrai que de ces tentations contre Dieu, je le prie de me délivrer; ces paroles diaboliques massacrent le cœur et l'âme. De pâtir peu importe, mais ce que l'âme ne peut souffrir c'est d'être tentée contre son Dieu.

Toutefois je sais que là resplendit la gloire de Dieu, et que le démon reste confondu, parce que dans ces résistances que fait l'âme, et dans ces souffrances, pour l'intelligence que Dieu me donne, le Souverain Bien se complaît, et le démon reste confus et puis s'enfuit. Je comprends aussi que Dieu la tient dans ses bras, mais elle ne s'en aperçoit pas, et de là vient qu'il lui paraît être en un grand abandonnement et en grande misère, comme [aussi] que tout cela est entremêlé avec les assauts susdits; et si Dieu par son infinie pitié ne donnait un secours particulier, ce sont choses à s'épouvanter. J'ai à dire une chose pour la plus grande gloire de Dieu, et c'est que quand je suis dans cet état, dans lequel j'ai déjà été quelques rares fois, et avec durée, mais non avec si grande véhémence, je prie mon Jésus Crucifié, qu'il ne m'en délivre pas, au contraire je les désire pour souffrir, et j'ai une certaine peur secrète qu'ils ne s'en aillent, à réserve cependant de ces tentations contre Dieu : mais si Dieu veut les permettre pour ma plus grande mortification. La peur susdite vient du désir, que l'âme a de suivre Jésus dans les souffrances. Du profit qu'elle en éprouve, on ne peut en dire tant que ce soit assez, mais elle ne cherche pas cela, parce que l'amour ne cherche pas de profit, mais seulement la gloire de son souve-

rain Bien. Je conférais avec un mien frère très spirituel (4) (moi je ne suis pas digne d'être appelé sien), et la conférence était sur les souffrances spirituelles qu'on éprouve, et je lui disais que je n'ose pas conférer de souffrances, parceque j'ai peur qu'elles ne s'en aillent si on en sent quelque soulagement, bien qu'il n'en soit pas ainsi : je disais que je crains plus de me voir enlever les souffrances que n'importe qui de perdre ses richesses. Il est vrai que la crainte l'afflige parfois; mais moi je me sens la crainte de perdre les souffrances, mais elle ne m'afflige pas en m'enlevant la paix du cœur, et pour cela je fais attention de ne les raconter qu'à qui j'ai obligation de sainte obéissance : je prendrai bien courage de dire combien sont douces les souffrances, si je parle avec qui souffre, mais de lui dire ensuite toutes les miennes, que le Seigneur me donne, cela non. Je voudrais pouvoir dire que tout le monde sentît la grande grâce que Dieu fait par sa miséricorde, quand il envoie à souffrir, et surtout quand la souffrance est sans soulagement, parce qu'alors l'âme reste purifiée comme l'or dans le feu, et devient belle et légère pour s'envoler vers son Bien, ou à la bienheureuse transformation sans s'en apercevoir ; elle porte la Croix avec Jésus, et ne le sait pas, et cela vient de la multitude et variété des souffrances, lesquelles la mettent en grand oubli, si bien qu'elle ne se souvient plus de souffrir. J'ai intelligence que c'est là une grande manière de souffrir avec fruit, qui plaît grandement à Dieu, parce que l'âme en vient à être indifférente au point qu'elle ne pense plus ni à souffrir, ni à jouir ; uniquement elle se tient fixée à la volonté très sainte de son époux chéri Jésus, voulant plutôt être crucifiée avec lui, parce que cela est plus conforme à son bienaimé Dieu, lequel dans toute sa très sainte vie n'a fait autre chose que de souffrir. En tout soit loué le Souverain Bien, qui par son infinie bonté daigne donner et infuser cette intelligence au grand pécheur.

22 Dimanche, j'ai été recueilli avec ferveur très sensible.

(4) Il s'agit de son frère Jean-Baptiste, son compagnon de prière et de mortification durant leur jeunesse, devenu plus tard Passioniste sous le nom de P. Jean-Baptiste de S. Michel Archange Sa cause de Béatification est introduite.

23 Lundi, dans l'oraison de nuit j'ai été en grande paix, suavité et larmes avec très haute intelligence des perfections infinies, surtout de l'infinie Bonté; et puis le reste du jour j'ai été enseveli en désolation et inquiété extérieurement par des pensées causées par le démon sur des choses futures. Ce mot extérieurement je l'entends en ce sens que ces pensées viennent comme quand l'eau de la mer est en tempête, laquelle gonflée par les vents fait les grosses vagues, lesquelles quand elles sont proches de rochers, leur donnent des coups qui semblent vouloir les fracasser et mettre en pièces: mais il n'en est pas ainsi; elles les leur donnent, oui, mais elles ne les entament ni ne les mettent en morceaux, il peut arriver qu'elles en détachent quelque bout, mais malgré tout, étant donné la dureté du rocher, il n'y a pas danger que les vagues, quelques grosses qu'elles soient, viennent à le briser : ainsi de l'âme, quand elle est en oraison, laquelle en ce cas est un rocher, parce que Dieu la tient dans son infinie charité, et pour cela on peut l'appeler un rocher de fermeté, parce que le Souverain Bien la lui donne : or le démon, jaloux de cet état élevé de l'âme quand elle est en oraison, voyant qu'il ne peut la ravir des mains infinies de l'Immense, cherche au moins à la troubler quelque peu en l'attaquant tantôt avec des tentations, tantôt avec des imaginations, tantôt avec toute sorte de pensées, et parfois, pour mieux la tromper, avec ses infâmes inventions, et cela pour l'arracher à la haute attention à Dieu : mais quoi ? au milieu de ces vagues furieuses des démons, l'âme reste comme un rocher, étant donné qu'elle reste toujours attachée à son aimé Bien. Ces vagues de pensées ne servent en somme à autre chose qu'à la décharger un peu, c'est-à-dire à la faire rester pour quelques instants sans cette singularité, et très haute vue continuelle de son Bienaimé, bien que, je l'entends, il n'y soit pas moins à ce moment : cela je l'ai dit pour m'expliquer mieux, parce que il n'y est ni plus ni moins, cela semble seulement à l'âme, laquelle se débat contre ces assauts qu'elle repousse, et pour cela il lui semble la pauvre, parce qu'elle perd un peu d'attention amoureuse, n'être plus dans les bras de son cher Epoux; Dieu au contraire me fait comprendre qu'elle y est, et il se complaît à la voir com-

battre, et cela lui est plus profitable, parce que par l'effet de ce qu'elle souffre en combattant, elle se purifie à la manière du rocher qui, si avant la tempête il était un peu encrassé, après la tempête devient un peu plus propre, parce que le mouvement des vagues le nettoie. Il est vrai cependant qu'il faut se tenir avertis que quand viennent ces tempêtes d'inquiétudes de pensées il faut se tenir toujours attachés à Dieu, sans en tenir compte, parce que l'ennemi voyant qu'il n'en tire rien, s'enfuit honteux, parce qu'il voit qu'avec l'aide de Dieu, on ne les craint pas. Quand je me trouve dans ces tempêtes de pensées et autres inquiétudes, je me tourne vers mon Dieu en lui disant : Mon Bien regardez un peu comment se trouve ma pauvre âme; et puis je le prie, que si c'est ainsi sa T. S. Volonté, il m'en délivre, et puis je continue de rester ainsi : je ne cesse pas de confesser qu'elles me donnent beaucoup d'ennui, mais que tout soit pour l'amour du Souverain Bien, à qui soit honneur, et gloire à jamais. Amen.

24 Mardi, j'ai été avec plus de recueillement et de larmes surtout dans la S. Communion ; à la T. S. Nuit j'ai aussi été recueilli, mais non d'une manière si particulière ; j'eus aussi beaucoup de tendresse, surtout en me rappelant l'amour infini de notre cher Dieu de s'être fait homme, et de naître avec tant d'incommodité et tant de pauvreté; et puis je me reposais ainsi en mon Dieu.

25 Jour de la Noel : je fis à l'aurore la S. Confession avec particulière tendresse de contrition, et grande connaissance de moi-même; après à la T. S. Communion je fus sec comme une souche, et je restai ainsi presque tout le jour.

26 Jeudi, Jour de S. Etienne Martyr : je fus en particulière élévation d'esprit, surtout dans la T. S. Communion : je désirais aller mourir martyr là où l'on nie le très adorable mystère du T. S. Sacrement. Ce désir il y a quelque temps que l'infinie Bonté me le donne, mais aujourd'hui je l'ai eu d'une manière particulière : j'avais le désir de la conversion des hérétiques, surtout de l'Angleterre avec les royaumes voisins. et j'en fis particulière oraison dans la T. S. Communion. J'eus aussi particulière intelli-

gence de l'infinie miséricorde, notre Souverain Bien me faisant connaître combien est infini l'amour avec lequel il châtie ici, afin que l'on évite l'éternité des tourments ; et parceque son infinie Majesté sait le lieu, que son infinie justice a préparé pour très juste et très mérité châtiment du péché, son infinie miséricorde se laisse par suite porter par la compassion à les châtier amoureusement, avertissant par là ses créatures pécheresses de se corriger, pour fuir ce châtiment éternel, et le servir. Tout cela je le comprends en un instant avec beaucoup de larmes mêlées de très haute suavité.

27 Jour de S. Jean Apotre et Evangéliste : j'ai été mis par l'infinie Bonté dans un grand repos et suavité, surtout à la T. S. Communion, sentant par une intelligence infuse, et avec les plus hautes consolations de l'esprit un certain repos de l'âme entremêlé avec les peines du Rédempteur, dans lesquelles l'âme se complaît ; amour s'entremêle et douleur. Là-dessus je ne sais pas me faire comprendre parce que cela ne peut s'expliquer ; je disais pendant que je servais la S. Messe, et que je voyais Jésus, je lui disais qu'il m'envoyât les Séraphins pour me transpercer de flèches d'amour : cela vient des élans amoureux que l'infinie miséricorde accorde au cœur. Je lui disais encore de me laisser soulager la soif du T. S. Amour, en me laissant boire à la source infinie de son T. S. Cœur ; mais cela n'est pas arrivé dans la T. S. Communion.

28 Jour des Saints Innocents : le matin j'étais aride et j'avais des accablements de tête, je restai ainsi un certain temps, jusqu'à ce que vint l'heure désirée de la T. S. Communion, après laquelle je fus mû par l'infinie Bonté à un grand recueillement très élevé, et à de grandes affections amoureuses avec colloques avec notre cher Epoux. Il me vint ensuite un souvenir de la fuite faite en Egypte, avec tant d'incommodité, et de souffrance et aussi de douleur de Sainte Marie avec S. Joseph, mais en particulier de Sainte Marie. Dans ma pauvre âme s'entremêlait la douleur, et l'amour avec grandes larmes, et la suavité. De tout cela l'âme en a une intelligence infuse et très haute, tout ensemble, parfois d'un mystère seul, mais elle le comprend en un moment sans formes corporelles, ou imaginaires,

mais Dieu les lui infuse par une œuvre de son infinie charité et miséricorde. Dans le moment même où l'âme le comprend très hautement, ou elle s'y complaît ou elle y compatit selon les mystères ; le plus souvent s'y entremêle toujours la sainte complaisance. Le soir ensuite j'eus particulière contrition de mes grands péchés, et défauts, et manquements innombrables, connaissant être un abîme d'ingratitude. J'en eus particulière connaissance durant la journée, de moi-même. Je sais que je dis à mon Divin Sauveur, que je ne puis pas me nommer autre chose qu'un miracle de ses infinies miséricordes. Que son Très Saint Nom en soit par tous loué et magnifié. Amen.

29 Dimanche, dans l'oraison de nuit j'ai été en paix, et aussi quelque peu distrait. J'ai eu particulier recueillement dans l'offrande de sa T. S. Vie, Mort et Passion, comme aussi dans les supplications, surtout pour les hérétiques, et j'ai eu un particulier mouvement de prier pour la conversion de l'Angleterre, surtout parce que je voudrais que fût dressé l'étendard de la S. Foi, afin que s'étendît la dévotion et respect, hommages et amour, et fréquentes adorations au T. S. Sacrement, mystère ineffable de la T. S. Charité de Dieu, afin que son T. S. Nom soit glorifié de manière plus particulière. Le désir ne me quitte pas de mourir martyr, surtout pour le T. S. Sacrement. c'est-à-dire là où on n'y croit pas. Dans la T. S. Communion, j'ai été presque insensible, et puis me sont venues aussi des distractions. Le soir ensuite j'ai été recueilli, et je me suis senti excité à réparer les irrévérences surtout de l'Eglise (5), me sentant mû à remédier à celles-ci par des corrections comme avec la grâce de Dieu je m'occupe à le faire. Il m'arrive de dire : Ah ! mon cher Jésus, que tout de suite nous puissions fuir de l'Eglise, et que les Anges puissent emporter le T. S. Sacrement en un lieu, où il ne soit pas ainsi profané par l'irrévérence et de graves offenses. Je lui dis de me donner la force de pleurer à larmes de sang comme je désire tant.

30 Lundi, j'ai été d'abord recueilli, et puis dans la T. S.

(5) Il s'agit sans doute des irrévérences commises dans l'église à côté de laquelle il habitait.

Communion j'ai été même particulièrement recueilli, et aussi mû à pleurer; le reste du jour ensuite j'ai été en distraction et surtout de pensées de choses futures; l'ennemi me représentait, qu'il devait m'arriver de grandes tribulations pour la maison; j'ai eu aussi particulière désolation. En tout soit faite la volonté de notre cher Dieu. Amen.

31 Jour de S. Sylvestre : j'ai été aride, distrait, mais avec paix intérieure, molesté par les pensées susdites; dans la T. S Communion en paix oui, mais presque insensible, et dur dans les affections; vers le soir j'ai été particulièrement recueilli.

Mercredi premier Janvier 1721 : je fus élevé très haut par l'infinie charité de notre très doux Dieu à grand recueillement et larmes en abondance, surtout depuis la T. S. Communion dans laquelle j'ai senti des affections très sensibles de saint amour, me semblant être liquéfié en Dieu; je racontais avec grande confiance, mais sans fatigue, et avec grande douceur à mon Jésus mes misères; je lui disais les scrupules que je puis éprouver dans un vœu que j'ai de priver le corps de tous les plaisirs superflus; alors je lui disais ce qu'il sait, que quand j'ai faim j'éprouve du plaisir à manger même le pain sec et je me sentais suavement (dire) dans l'intérieur : mais cela est nécessaire; alors mon cœur se fondait et j'éclatais en très tendres larmes, mêlées de grandes affections d'amour; j'avais aussi connaissance de l'âme unie en lien d'amour à la T. S. Humanité, et en même temps liquéfiée et élevée à la connaissance haute et sensible de la Divinité, parce que, Jésus étant Dieu et Homme, l'âme n'a pas coutume d'être unie par amour T. S. à la T. S. Humanité et en même temps liquéfiée (*sans être*) et élevée à la connaissance très haute et sensible de la Divinité. Cette étonnante et très haute merveille ne peut ni se dire, ni s'expliquer pas même par qui l'éprouve, et c'est impossible parce que l'âme comprend, parceque Dieu le veut; expérience très douce et au-dessus des plus hautes merveilles parce que (*Celui qui est*) immense le lui fait comprendre, mais le dire ensuite est très impossible; ce sont des choses qui s'éprouvent et se comprennent en un instant, au moins à l'âme il semble ainsi, parce que dureraient-elles un bon millier d'années, cela ne lui paraîtrait pas, à mon avis, un

moment; parce que l'âme est dans son Bien infini; je ne désire (6) autre chose que sa gloire, son amour et qu'il soit craint et aimé de tous. J'ai eu d'autres grâces très particulières, surtout en pensant au mystère très saint de la Circoncision, et également en servant une messe je me sentais une si haute lumière sur la charité que Dieu me montre et sur ma misère, ingratitude et vie, que je n'osais pas même lever les yeux pour regarder l'image de Marie et toujours avec grandes larmes mêlées de grande suavité, surtout en voyant mon époux Jésus présent au Saint Sacrement (7).

LE « JOURNAL DES RETRAITES » DU VÉNÉRABLE PÈRE DE LA COLOMBIÈRE ET L' « INTRODUCTIO AD SOLIDAM PERFECTIONEM » DU PÈRE LE GAUDIER

Au début du Journal de sa « Première Retraite Spirituelle », celle de sa troisième année de probation (1), le

(6) Le texte du *Bollettino* porte : *elle* ne désire. J'ai omis quelques autres légères variantes entre les deux textes parce qu'elles sont sans importance pour le sens.

(7) La lettre n. 2 (du 21 janvier 1721) donne à Mgr de Gattinara les détails suivants sur les jours qui suivirent la retraite : « Pour ce qui est de la S. Oraison et de la T. S Communion je suis resté ces jours passés en presque continuelle et je puis dire en presque complète aridité, désolation; et aussi les mélancolies habituelles, dérangement des ordinaires distractions, et aussi tentations, et il m'est venu des imaginations dégoûtantes, même dans l'oraison, mais je n'y fais pas attention. Je sais bien que notre cher Jésus me fait connaître toujours davantage ma vileté et ma laideur. Ni plus ni moins juste comme à l'ordinaire je restais dans la S. Oraison : la paix habituelle ne me quittant jamais. Un matin je me trouvais en quelque particulière souffrance, plus que de coutume, corporelle, et j'étais aride et affligé, et je m'entendis dire : Il y a du temps toute l'éternité pour se réjouir : et je restai ainsi en paix avec Dieu, désirant toujours souffrir davantage ». (*Lettere*, t. I, p. 20).

(1) Les « Œuvres complètes du Vénérable Père Claude de la Colom-

Vénérable Père de la Colombière écrivait : « Je me suis mis dans la nécessité de ne lire nul écrit, ni aucun livre spirituel extraordinaire, quoique je sentisse une grande passion pour certains qui traitent de la vie spirituelle d'une manière plus relevée, comme Ste Thérèse, « Le Chrétien Intérieur », etc. J'ai cru que Dieu me ferait trouver dans les points que mon Père Spirituel me marquera et dans les livres qu'il me donnera tout ce qu'il a dessein de me faire trouver et sentir en cette retraite (2) ». Les points de méditation « marqués par le P. Spirituel » au P. de la Colombière nous semblent être ceux du P. Le Gaudier dans l'« Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad S. P. N. Ignatii Exercitia Spiritualia integro mense obeunda (3) ».

La dépendance en ce qui concerne les *sujets de méditation* nous paraît manifeste pour la deuxième semaine des Exercices, celle où le Journal indique le plus distinctement la matière de chacune des méditations. En effet ces notes de retraite :

1° Mentionnent tous les sujets de méditation proposés par le P. Le Gaudier, ceux qui sont propres à cet auteur (4),

bière de la Compagnie de Jésus », publiées en six volumes à Grenoble, 1900-1901, reproduisent au tome VI, sous le titre de « Première Retraite Spirituelle », le Journal de la grande retraite de trente jours faite par le Vénérable à Lyon, dans la Maison St-Joseph, en 1674, au début de sa troisième année de probation. Toutes nos citations se rapportent à ce tome VI des œuvres complètes.

(2) P. 2.

(3) Le P. Antoine Le Gaudier, né en 1572, entré dans la Compagnie en 1592, mort en 1622. Il fut instructeur des Pères de la troisième probation et composa à leur usage l'« Introductio ad solidam perfectionem ». L'ouvrage fut édité pour la première fois à Paris en 1642, puis réédité à Mayence et une seconde fois à Lyon en 1664. C'est cette dernière édition que nous citons ici.

(4) Voici un tableau comparatif de ces méditations :

P. Le Gaudier :	P. de la Colombière :
Med. 11 De animarum zelo, p. 266.	En méditant sur le zèle... p. 39.
Med. 12 De paupertate evangelica, p. 271.	Dans la méditation de la pauvreté apostolique... p. 39.
Med. 13 De carnis mortificatione, p. 274.	Dans la mortification... p. 40.
Med. 14 De mundi contemptu, p. 278.	Pour le mépris du monde... p. 41.

aussi bien que ceux qu'il emprunte au livre des Exercices.

2° Elles les mentionnent dans l'ordre de l' « Introductio » (5), même lorsqu'en un point important celle-ci s'écarte de l'ordre des Exercices (6).

3° Enfin elles ne mentionnent aucun autre sujet.

Pour les autres semaines des Exercices le Journal est plus sommaire et n'indique pas les sujets dans le même détail, mais il fournit cependant deux traces manifestes de dépendance . « A la méditation du Saint Sacrement qui est la dernière de la première semaine... (7) ». « A la première méditation de la troisième semaine qui est de la Préparation à la Passion... » (8).

Mais cette dépendance se borne uniquement au choix des sujets médités, et dans tout le Journal de retraite il est à peine un seul passage qui s'inspire sensiblement du P. Le Gaudier (9). C'est un exemple typique de l'usage qu'il

Med. 15 De humilitate, p. 282.	Dans la méditation de l'humilité... p 42.
Med. 16 De sui diffidentia et confidentia in Deum, p. 286.	A la méditation de la défiance de soi-même... p. 44.
Med. 17 Commendat Christus orationis studium, p. 290.	Dans la méditation de l'oraison... p. 45.
Med. 18 De conformitate cum Dei voluntate, p. 295.	Pour la conformité à la volonté de Dieu... p. 46.

(5) Il n'y a d'exception que pour la Présentation et la Nativité qui sont placées après la Circoncision et la Fuite en Egypte. Manifestement le Journal n'a pas suivi l'ordre des méditations : « J'omettais la Nativité... » p. 17.

(6) Les « Trois classes d'hommes », qui, chez S. Ignace, suivent les « Deux étendards », sont reportées par le P. Le Gaudier (p. 255) et le P. de la Colombière (p. 25), après les « Trois degrés d'humilité ».

(7) P. 11 ; Le Gaudier, p. 153, à la fin de la première semaine : « De Sanctissimo Sacramento ».

(8) P. 46 ; Le Gaudier, p. 319 : Meditatio prima de Christi praeparatione ad suam passionem »

(9) Le Gaudier : « Non minus adest quam si videretur. . Intuetur nos, cogitat de nobis, statuit et disponit : quis scit quales appareamus in oculis eius, quale iudicium, qualem sensum de nobis habeat, quanta nos oporteat cum sollicitudine adstare tantae maiestati » (p. 145). P. de la Colombière : « Si je ne vois pas qu'il est présent, je le sens. je suis comme ces aveugles qui se jetaient à ses pieds et qui ne doutaient pas qu'ils ne le touchassent, quoiqu'ils ne le vissent pas... J'ai été beaucoup touché, soit en considérant les pensées que Jésus-Christ peut avoir pour

convient de faire d'un manuel de méditatoin : celui-ci doit laisser libre jeu au travail personnel de l'exercitant et à l'action de la grâce divine. Comme le Vénérable P. de la Colombière l'avait espéré, « Dieu lui a fait trouver dans les points que le P. Spirituel lui avait marqués tout ce qu'il avait dessein de lui faire trouver et sentir en cette retraite ». X.

LIVRES D'AUTREFOIS (1)

LE *LIVRE DE L'ORAISON MENTALE*
DU P. MELCHIOR DE VILLANUEVA
(1608)

Durant la *Semaine ascétique* tenue à Valladolid, en octobre dernier, l'amabilité du P. Jaime Pons, hardi et heureux bibliophile bien connu de tous les libraires de Barcelone, m'a mis entre les mains le *Libro de la oracion mental* du P. Melchior de Villanueva.

L'ouvrage n'est pas inconnu totalement, puisque Sommervogel le mentionne dans sa *Bibliothèque* (VIII, 771). Mais il ne semble pas qu'il ait été réédité, après un premier tirage, et peut-être ne le rencontre-t-on qu'en de rares bibliothèques de la Péninsule. Par ailleurs, Sommervogel ne mentionne pas d'autres écrits du même auteur. Il ne sera donc pas inutile de consacrer à ce *Livre* une brève notice, purement descriptive.

*
* *

Tout d'abord, notons que saint Ignace de Loyola ni les *Exercices spirituels* n'y sont nommés. Même quand il s'explique sur les précautions à prendre, pour assurer le succès de l'oraison, sur la méthode à

moi lorsque je le tiens entre les mains. soit en considérant celles qu'il a pour moi, c'est-à-dire la disposition de son cœur, ses desseins, etc... » (p. 11).

(1) Sous cette rubrique. nous nous proposons de publier de temps en temps des communications sur tel ou tel ouvrage paru jadis et qu'il y aurait intérêt à rappeler à l'attention de nos lecteurs.

(N. D. L. R.)

suivre, sur la consolation et la désolation, le P. de Villanueva, tout en décalquant parfois les indications des *Exercices*, fait comme s'il les ignorait. Il ne s'y réfère pas, il ne s'y appuie pas.

En outre, dans ses pages sur la méditation, à quoi il consacre tout un traité, on ne trouvera rien sur les trois puissances, la contemplation, l'application des sens, les trois manières de prier. Quelque chose de cela est touché ailleurs, dans le *Livre*. Mais les méthodes de méditation suggérées par l'auteur, dans sa théorie de la méditation proprement dite, n'ont rien à voir avec les *Exercices* de saint Ignace.

Le fait est d'autant plus curieux que le *Livre* a été composé à la demande d'un père de la maison professe de Tolède; que la première esquisse en a été soumise à d'autres religieux de la même maison; que finalement, en date du 1er janvier 1605, le P. Luis de Guzman, provincial de Tolède, a donné l'*imprimatur*, sur l'avis de « personnes doctes et graves de la Compagnie »; et que, depuis 1591 et 1599, Acquaviva avait fait adresser à toute la Compagnie des *Directoires* de la spiritualité ignatienne.

Comme on s'y attend bien, Villanueva n'est pas un homme sans lecture, il a ses sources doctrinales, ses auteurs de choix : ce sont les Victorins, saint Bonaventure, saint Bernard et aussi saint Thomas. Le reste est pour lui inexistant. Il n'ignore pas les traités d'oraison écrits par ses devanciers espagnols. Dans son avis au lecteur il les mentionne, en général; et il dit qu'ils ont été « un grand remède à beaucoup d'âmes perdues ». Mais après ce rapide coup de chapeau, plus rien, pas une citation, pas un nom propre.

Pourquoi le P. Melchior de Villanueva a-t-il écrit son *Livre de l'oraison mentale*? Voici ce qu'il confesse lui-même :

De tous les ouvrages écrits en notre langue qui traitent de l'oraison mentale, je n'en connais aucun qui ait pour objet d'enseigner à l'âme à faire oraison, depuis qu'elle commencera jusqu'à ce qu'elle achève. Il est vrai, on ne peut dire absolument que ce saint exercice de l'oraison ait un terme; mais, en un sens, on doit en convenir, suivant l'enseignement des saints Docteurs qui traitent de l'oraison et de la contemplation. Pour ce motif, il m'a paru que je pourrais rendre quelque service au bien commun, si je m'appliquais à exposer, dans ce livre, comment celui qui fait oraison doit se conduire au début, par après, et finalement quand il s'élèvera à la contemplation.

Il est certain que, si l'on feuillette, par exemple, le *Libro de la*

oración y consideración de Luis de Grenade, l'observation du P. Melchior de Villanueva est juste. L'éloquent dominicain y traite de la nécessité et des avantages de l'oraison ; il indique des modèles de méditation ; mais il ne marque pas les degrés ascendants de l'oraison ; et s'il parle de la contemplation c'est en passant et en peu de mots, On peut faire la même remarque sur le *Traité* de saint Pierre de Alcantara, dont il a été question dans cette *Revue* même.

C'est donc à la marche de l'âme, dans le chemin entier de l'oraison, que veut aider le P. de Villanueva. Et voilà pourquoi il met à la fois, dans son *Livre*, quatre traités successifs sur la *considération*, la *méditation*, la *spéculation* et la *contemplation* ; et aussi, à la fin de chacun de ces quatre traités, sept exercices — un pour chaque jour de la semaine — par lesquels il fournit à l'*orante* sept exemples et modèles différents de *considération*, de *méditation*, de *spéculation*, de *contemplation*.

L'exposé est un peu confus, en ce sens que des chapitres entiers qui regardent l'oraison en général, se trouvent disséminés, soit dans le traité de la *Considération*, soit dans le traité de la *Méditation*. Tels les chapitres sur le *respect* dans l'oraison, les *fruits* de l'oraison, la *dévotion*, la *consolation* et la *désolation*, les *raisons des délais* que Dieu met à nous exaucer, les *distractions*. Plusieurs chapitres de l'auteur sur les *tentations*, appartiennent même à un traité général de la vie spirituelle, plutôt qu'à un traité sur l'oraison.

Ceci noté, revenons aux partitions du P. Melchior de Villanueva.

Il distingue, dans l'oraison mentale, quatre manières d'oraison de la volonté et quatre manières d'oraison de l'entendement. Les premières comportent la *demande*, l'*action de grâces*, les *louanges du Seigneur*, l'*amour*. Les secondes s'appellent *considération*, *méditation*, *spéculation*, *contemplation*. Et c'est ici la vraie partition de l'oraison.

Cette partition dérive de celle de Richard de Saint-Victor : *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio* ; Villanueva prend seulement sur lui d'appeler la *cogitatio* considération, et d'appeler spéculation l'espèce inférieure de *contemplatio* que le Victorin déclare imparfaite. Cette partition, observe Villanueva, fait de l'oraison un chœur à quatre voix mixtes, de basse, ténor, contralto et soprano ; musique admirable, dont le Seigneur du ciel se réjouit plus que des concerts de leurs palais ne font les grands de la terre.

Dans la *considération*, qui est l'oraison propre des commençants,

l'âme dévote se sert « d'images et de figures très matérielles » ; et elle s'occupe par la considération du « péché, de la mort, de l'enfer et de la vanité du monde », à exciter en elle « l'horreur » du mal. Par manière d'exemples, le P. de Villanueva propose sept considérations sur la pénitence, la chasteté, la pauvreté, l'humilité, la patience, l'obéissance et la charité.

La *méditation* est une « opération attentive de l'entendement par laquelle on cherche, avec le secours de la raison, la connaissance d'une vérité cachée », Ainsi l'entendent saint Bernard et Richard de Saint-Victor et saint Thomas. Les fins dernières et le péché en fournissent la matière ; et encore la loi de Dieu, la vie et passion de Notre-Seigneur, les créatures de ce monde visible. Dans ses opérations sur ces objets, l'entendement peut procéder selon les manières suivantes : similitudes, comparaison, soupèsement ; il peut aussi remonter des effets aux causes, descendre des causes aux effets. Les sept exercices de méditation proposés se réfèrent aux titres divers de Notre-Seigneur : Sauveur, Rédempteur, Médecin, Médiateur, Roi, Maître, Père.

La *spéculation* contemple les choses invisibles dans le miroir des visibles, « le spirituel dans le corporel, l'éternel dans le temporel, le divin dans l'humain ». Le monde, l'homme, l'Eglise, les anges, les élus, la Vierge, le Christ sont la matière de la *spéculation*. Sept spéculations types : Dieu dans l'homme, Dieu dans le monde, Dieu dans l'Eglise, Dieu dans les Anges, Dieu dans la Vierge, Dieu dans le Christ, Dieu dans l'univers entier.

La *contemplation* enfin est, selon Richard de Saint-Victor, *libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula, cum admiratione suspensa* (1) ; et selon saint Bernard, *mentis in Deum suspensæ elevatio, æternæ dulcedinis gaudia gustans* (2). Le P. Melchior de Villanueva fait siennes ces définitions ; et, après s'être longuement expliqué sur les divers modes et les divers effets de la *contemplation*, il propose sept exercices de cette sorte d'oraison : pureté et perfection de Dieu ; Dieu se connaissant et possédant son infinité ; Dieu puissant, sage et bon ; le mystère de la Trinité ; la divine essence et l'amour de Dieu ;

(1) *Beniamin Maior*, l. I. c. 4, PL, 196, c. 67 D.

(2) *Scala claustralium*, c. 1, PL, 184, c. 476 B. L'ouvrage a été restitué à Guigues II, Prieur de la Chartreuse, par Dom A. Wilmart, ici-même, RAM, 1924, p. 75-79 et 127-135, pp. 16-28 du tiré à part.

la divine essence et l'union avec Dieu ; la divine essence et le silence de l'âme.

*
* *

Concernant les objets propres à chaque stade d'oraison, voici quelques indications tirées du livre même du P. Villanueva.

Je présuppose, dit-il, que la principale matière d'oraison de ceux qui commencent est la connaissance de soi-même..; celle de ceux qui progressent, la connaissance du Christ Notre-Seigneur..; celle des parfaits, la connaissance de la divinité (1).

Mais cet ordre n'est pas immuable.

Bien que commençant et ayant besoin d'exercices qui l'excitent à la crainte de Dieu, si quelqu'un est d'un naturel très mélancolique, ce serait sagesse de troquer les exercices de la mort et du jugement en d'autres qui le puissent écarter du péché, sans nuire à son corps et à son âme...

De même, bien que tel autre s'occupe de choses de perfection, parfois [à cause de tentations violentes, par exemple], il convient de laisser les hautes considérations pour de plus humbles.

Le degré du profit retiré doit être la grande règle. « Comme de bons marchands, il nous sera bon d'employer nos capitaux là où nous voyons que le gain est plus considérable. »

Enfin la poussée de l' « esprit de Dieu qui incline l'âme à tels exercices, plutôt qu'à tels autres » doit être suivie (2).

Comment savoir s'il faut passer de la considération à la méditation et à la contemplation ?

Je réponds quatre choses :

1. L'exercice de l'oraison n'est pas une affaire qui soit dans le domaine de la liberté de l'homme, comme de passer d'une science à une autre... Comme l'oraison est en si grande dépendance de la lumière et de l'esprit de Dieu, il sera possible qu'une âme soit toute la vie dans l'exercice de la méditation. Il est vrai toutefois que, si cette âme fait tout ce qui est de sa part dans ce mode d'oraison, elle pourra posséder en lui les fruits et les vertus de la contemplation.

2. Comme le principal maître de cette science est Dieu, lequel n'est point sujet à des lois..., il peut, s'il veut, élever une âme à la contemplation, bien que celle-ci y soit peu disposée...

(1) *Libro*, f° 24.
(2) *Libro*, f° 25.

3. La meilleure disposition qui puisse être en nous, pour passer d'un degré à un autre dans l'oraison, est celle qui a valu à notre cœur de s'attacher à traiter avec Dieu... et c'est ainsi que celui pour qui l'enfer, le jugement et autres méditations basses étaient toute son son oraison, sent son âme s'en aller à contempler les grandeurs de Dieu, sans qu'il lui soit possible de retourner à l'oraison première; non que la liberté lui manque pour cela; mais parce que son cœur est disposé à mieux.

4. Il est possible que quelqu'un, par sa volonté, et certaines dispositions suffisantes, s'élève d'un bas degré à un autre plus élevé... Deux choses aideront à y remédier : tout d'abord regarder quelle vie il mène, comment il résiste aux tentations, comment il déteste le péché et fuit les fautes vénielles, comment il mortifie les passions, spécialement celle de l'honneur... sans quoi il donnera lieu de rire au démon et aux hommes... Et puis... qu'il ait un maître spirituel, à qui il rende compte de sa vie et de son oraison et par qui il se laisse gouverner (1).

Quant à la contemplation, il faut se souvenir « qu'elle n'est pas pour tous » (2).

En sont exclus premièrement « ceux qui sont livrés aux vices soit de l'esprit, soit surtout de la chair » ; deuxièmement, ceux qui sont enveloppés « dans le désordre des passions », bien qu'ils ne voulussent point pour un monde commettre un péché mortel; troisièmement, ceux qui subissent « le tracas des choses extérieures »; quatrièmement ceux qui « s'estiment trop eux-mêmes » (3).

D'où il suit qu'une excellente et indispensable disposition à la contemplation est de mortifier le vieil homme. Et si l'on objecte qu'étant impossible en cette vie de tuer le vieil homme, il est partant impossible de contempler, Villanueva répond :

1. S'il s'agit de contemplation subitement infuse, il n'est point nécessaire, au préalable, que le sujet ait atteint la perfection de la mortification. « Dieu est maître de ses biens ».

2. S'il s'agit d'une contemplation habituelle, et dont l'âme soit tellement maîtresse, par la permission de Dieu, qu'elle entre et sorte, à son gré, au palais du Dieu céleste; il faut sûrement, au préalable, une parfaite mortification (4).

(1) *Libro*, f° 10-12.
(2) *Libro*, f° 326.
(3) *Libro*, f° 326, 328, 329.
(4) *Libro*, f° 330.

Pour les mêmes raisons, l'exercice des vertus morales prédispose à la contemplation, puisqu'il bride les passions qui y font obstacle; de même, la pureté du cœur, la solitude, l'amour, la paix de l'âme. Sauf à se souvenir que la contemplation infuse et parfaite est de Dieu seul, bien que nous puissions y être plus ou moins disposés ; et que seule la contemplation imparfaite est en notre pouvoir (1).

***

Au sujet du mode d'agir dans la *spécutation* et la *contemplation*, Villanueva s'exprime comme il suit, en commentant son maître Richard de Saint-Victor.

Dans le traité de la spéculation, nous avons distingué trois degrés... Le premier, lorsque notre entendement contemple les choses de ce monde visible, reconnaissant en elles la beauté et perfection de leur auteur. Le second, lorsque nous venons à considérer l'ordre et la disposition de ces œuvres, regardant à leurs causes, à leurs utilités et à leurs fins. Le troisième, quand du visible nous passons à l'invisible... de l'être qu'ont les choses matérielles à l'être divin (2).

Or, dans la contemplation parfaite, Richard de Saint-Victor marque aussi trois degrés.

Le premier mode consiste en ce que l'entendement, libre de toute imagination s'arrête au seuil spirituel où ni l'imagination n'attend ni ne peut attendre.

Le second mode consiste en ce que l'âme s'élève aux choses spirituelles.... qui sont au-dessus de la raison, en tant que, par divine révélation, nous venons à connaître ce qui ne se peut comprendre par l'esprit humain... Et selon ce mode, quatre choses sont à noter : la foi... les Saintes Ecritures... le don de sagesse... et une illustration surnaturelle par laquelle l'entendement du contemplatif est élevé à une haute connaissance de ce que Dieu connaît.

Le troisième mode consiste en ce que l'entendement par la lumière du ciel est haussé jusqu'aux plus hauts mystères divins, auxquels la raison n'attend pas et même semble répugner; tel le mystère de la Sainte Trinité.

Ainsi, au premier stade, les choses contemplées ne dépassent pas la raison; au second, elles la dépassent *quoad modum cognoscendi*,

(1) *Libro*, f° 336.
(2) *Libro*, f° 349.

bien qu'elles ne la dépassent pas *quoad rem*; au troisieme, elles la dépassent de toute manière.

Quant à la manière dont se fait cette opération du troisième stade, Villanueva dit en propres termes :

« On contemple la suprême vérité, par un acte simple de l'esprit, accompagné par une lumière particulière du ciel qui procède d'un *habitus* ferme et parfait du don de sagesse » (1).

Un des effets extraordinaires de cette lumière est la suspension de l'âme en Dieu. Mais, observe Villanueva :

« Je tiens pour certain, s'il s'agit d'âmes exercées dans l'oraison, qui procurent de se garder dans la pureté du cœur et de la vie, et ont reçu du Seigneur de pareils désirs de monter à la perfection ; que ces âmes n'ont point toujours besoin de cette lumière pour jouir de cette suspension... il suffit pour cela du désir enflammé qu'elles tiennent de Dieu et de la disposition habituelle où elles sont, disposition qui provient de dons et affections comme sont un parfait don de sagesse et un parfait amour. Les saints sont si détachés des affections terrestres qu'évidemment avec les ailes qu'ils ont des vertus parfaites ils pourront s'élever jusqu'à la contemplation de Dieu et de ses perfections, et demeurer dans ces cieux sans avoir le secours de cette lumière qui les élève et les suspende... Il va sans dire que cette suspension n'aura ni l'efficacité ni les effets qui se produisent dans l'âme lorsque lui est donnée la lumière particulière dont nous avons parlé (2).

Dernière remarque. Loin de nuire à la vie active, la contemplation achève la perfection de celle-ci, dans la vie mixte (3). On reconnaîtra, dans cette doctrine, la marque du P. Balthazar Alvarez, comme il ressort du témoignage du P. de la Puente (4).

*
* *

Né dans la province de Ciudal Real, à Villarubia de los Ojos de Guadiana, vers 1547, Melchior de Villanueva (5) entra dans la Com-

(1) *Libro*, f° 351.
(2) *Libro*, f° 360-362.
(3) *Libro*, f° 430.
(4) Voir RAM, II, janvier 1921, 45.
(5) Les renseignements biographiques donnés ici sont dûs à l'obligeance du P. Mariano Lecina, à qui j'en fais des remerciemeats sincères; d'autant que par là sont corrigés et complétés les dires contradictoires de Sommervogel et de se prédécesseurs.

pagnie, le 3 avril 1568, et mourut le 7 juin 1606. Il était licencié ès-arts. Dans ses quarante années de vie religieuse, il vaqua surtout à la vie apostolique. « *Per annos complures eximium egit concionatorem. Vir solidae pietatis, animarumque zelo ferventissimus* », dit sa notice. Il fut d'abord profès des trois vœux (13 décembre 1571) (1), puis des quatre vœux (25 avril 1599).

Ces détails prouvent que Villanueva jouissait, dans sa province, d'une particulière réputation d'homme de Dieu. On pourrait le conclure du seul fait que son provincial, Luis de Guzman, ait fait ou laissé imprimer le *Livre de l'oraison mentale* (1608), alors que l'auteur était mort depuis deux ans déjà. Or Luis de Guzman, avant que de gouverner la province de Tolède, en était un homme marquant ; il avait écrit l'histoire des missions des jésuites au Japon et aux Indes, et il avait gouverné le collège d'Alcalà. Son témoignage en faveur du P. de Villanueva n'en est que plus significatif.

Que pensait du P. de Villanueva le P. Balthazar Alvarez, qui fut son provincial, en 1580? La spiritualité du P. Balthazar Alvarez a-t-elle eu quelque influence sur celle du P. de Villanueva? Ce seraient questions intéressantes, mais difficiles à résoudre. Nous aurions plus de lumières, si Villanueva avait publié le volume où il promettait de traiter des vertus correpondant à chacun des degrés d'oraison. Malheureusement il faut douter que cet ouvrage ait jamais été rédigé, le *Libro de la oracion mental* étant lui-même posthume.

Villanueva est un contemporain du P. Alonso Rodriguez et du P. Luis de la Puente. Il a achevé son *Libro de la oracion mental* en 1605, c'est-à-dire l'année même où le P. de la Puente, préfet des études au Collège Saint-Ambroise de Valladolid, publiait les deux premiers volumes de ses *Méditations*. Ce *Libro* est sorti des presses en 1608, c'est-à-dire un an avant que le P. de la Puente publiât sa *Guia espiritual* (1609).

Or si l'on compare type de méditation à type de méditation, traité à traité, les différences sautent aux yeux. Et cela ne s'explique pas seulement par le fait que Villanueva est de Tolède et la Puente de Valladolid. Il y a autre chose qu'une diversité d'accent. Je signale le fait, laissant à de plus doctes le soin de faire une comparaison minutieuse.

Paris Paul Dudon.

(1) Par application, sans doute, d'une décision de Pie V, retirée par son successeur Grégoire XIII, en 1572.

LES ŒUVRES ASCÉTIQUES DU B. CARDINAL ROBERT BELLARMIN

Notes de Bibliographie critique, II

En dehors des traités ascétiques plus étendus qui furent le fruit des retraites de Bellarmin et dont j'ai parlé dans une précédente note (RAM, 1923, p. 243-255), le Bienheureux Cardinal a laissé une série d'autres écrits qui, pour être moins importants au point de vue qui nous occupe ici, n'en peuvent pas moins servir à compléter notre connaissance de ses caractéristiques comme écrivain ascétique. J'en parlerai aujourd'hui brièvement comme je l'avais promis. Les plus connus de ces ouvrages sont ses *Sermons* et *Exhortations domestiques*, le Commentaire des *Psaumes* et le *Catéchisme*; auxquels il faut joindre un certain nombre de petits écrits. Pour plus de commodité, je passerai d'abord en revue ceux qui s'adressent à tous les fidèles, puis ceux qui sont plus particulièrement destinés aux prêtres ou aux religieux et peuvent encore être utiles de nos jours.

1. Les biographes de Bellarmin nous apprennent que, jeune encore, il était déjà un prédicateur apprécié. Dès son entrée en religion, il eut occasion de parler dans de petites réunions; avant même d'être prêtre, il enseigna la rhétorique dans les collèges de Florence et de Mondovi, y prêcha dans de grandes églises et à la cathédrale; on le chargea aussi d'adresser à ses confrères les exhortations spirituelles prescrites par la règle. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner que le choix soit tombé sur lui lorsque le Père Général Aquaviva eut à choisir un prédicateur pour les étudiants de l'Université de Louvain.

Bellarmin passa à Louvain les années 1569-1576. Deux ans, il prêcha régulièrement les dimanches et jours de fête dans l'église Saint-Michel; dans la suite, il se borna aux dimanches d'Avent et de Carême et aux fêtes principales; la dernière année, l'affaiblissement de sa santé l'obligea à renoncer complètement à ce ministère (1). Le succès extraordinaire de ces sermons nous est attesté par les jésuites de Louvain et divers auditeurs. L'histoire de la Province Flandro-

(1) *Autobiographie*; X.-M. Le Bachelet SI *Bellarmin avant son Cardinalat*, Paris, 1911, pp. 73, 74, 99.

Belge parle de « fructus incredibiles » ; le Provincial Coster annonce que pour l'Avent de 1570 il y aura plusieurs milliers d'auditeurs, et Bellarmin lui-même, à la fin de ses prédications, peut écrire que son auditoire n'a pas diminué (2). Plusieurs de ceux qui l'entendirent ne célèbrent pas moins que son éloquence, la force de sa parole, pour amener les incroyants à la vraie foi, les pécheurs à la pénitence et les bons chrétiens à la perfection de leur état (3). Un bon nombre suivaient ses instructions la plume en main et les Prémontrés du Parc lui demandaient son manuscrit pour le lire pendant le repas (4). Ces sermons ne furent cependant pas imprimés avant l'élévation de Bellarmin au cardinalat. Après l'entrée chez les jésuites de Jean Dulmen, qui avait le premier songé à cette publication, l'idée fut reprise par le franciscain Simon Ryck. Celui-ci put compléter les notes prises pendant les sermons, grâce à une copie que le Cardinal tira de la bibliothèque de son confesseur, le P. François Rocca, et lui envoya (5). Ainsi parurent en 1615, chez Jean Crithius, à Cologne, *Illustrissimi et Reverendissimi D. Roberti S. R. E. Cardinalis Contiones habitae Lovanii* (8°, p. VI-763-LIII). Toutefois l'auteur fut peu content de l'édition à cause de ses nombreuses fautes d'impression (6). Il se mit lui-même au travail de révision et envoya à Cologne un exemplaire corrigé. L'éditeur Crithius fit aussitôt une nouvelle édition, s'excusant dans la préface des fautes que les compositeurs avaient faites en son absence. Six autres éditions suivirent, ainsi qu'une traduction allemande et une édition séparée de la série sur les fins dernières (7).

(2) Le Bachelet, l. c., pp. 67, 75, 96.

(3) J.-B. Couderc SI, *Le Vén. Cardinal Bellarmin*, Paris, 1893, vol. I, p. 80 ss.; *Relatio Cardinalis* Cavalchini *in causa beatif. et canon. ven. servi Dei Roberti Card. Bellarmini*, Romae 1753 (éd. nouv., Romae, 1920, p 41).

(4) *Ven. serv. Dei R. Card. Bellarmini, Epistolae familiares*, Romae, 1650, pp. 94, 185.

(5) *Epistolae familiares*, epp. 74, 94, 185; P. Tacchi Venturi SI, *Il B. Roberto Bellarmino*, Roma, 1923, p. 163-169; Döllinger-Reusch, *Die Selbstbiographie des Kard. Bellarmin*, Bonn, 1887, p. 83.

(6) *Epistolae famil.*, ep. 118; Introduction à l'édition de Venise, 1617; exemplaire de l'édition de Cologne 1615, corrigé par Bellarmin (Archives de l'Université Grégorienne, *Fonds Bellarmin*, 34).

(7) C. Sommervogel SI, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. I, c. 1228-1230. Du fait que Crithius a imprimé deux éditions, la même année 1615, je dois communication au P. L. van Miert SI, à Mariendaal (Hollande), qui a eu en mains l'édition corrigée.

Nous avons la collection presque complète des sermons de Bellarmin, particulièrement ses Avents et Carêmes. Au premier rang, par la vigueur d'une éloquence toute surnaturelle, se placent les sermons sur les fins dernières (Toussaint et Avent de 1569); ceux de l'Avent 1571 et du Carême 1572, sur la vérité de la foi catholique, se distinguent par la clarté et la solidité de leur théologie. Particulièrement intéressants, en raison de leur contenu ascétique, sont les sermons sur le jeûne et la prière (peut-être de 1571), sur la confiance en Dieu (explication du Psaume 90) et sur la souffrance (de tribulatione) (8).

Bien que ces sermons n'offrent guère rien de neuf et d'original, il y a cependant une chose qui en rend la lecture, pour un grand nombre d'entre eux au moins, attirante et fructueuse, le profond sentiment dont ils sont pénétrés du prix des choses du ciel et du néant de celles de la terre.

Devenu Cardinal et Archevêque de Capoue, le Bienheureux consacra de nouveau un temps considérable au ministère de la parole. Le zélé pasteur montait en chaire presque chaque dimanche et au cours de ses visites il ne manquait pas de donner à son peuple le pain de la parole divine. Il préparait tous ces sermons avec grand soin ; nous avons encore deux gros volumes, écrits de sa main, contenant l'un ses instructions sur les Epitres et Evangiles des dimanches, l'autre de nombreux sermons de fêtes, de fêtes de la Sainte Vierge surtout, et des séries diverses, par exemple sur les péchés capitaux et les vertus opposées, vingt entretiens sur les béatitudes (9).

Beaucoup plus considérable, on le sait, fut l'influence qu'exerça le Bienheureux par son *Catéchisme* dont parut une petite édition en 1597

(8) La série *De tribulatione* fut donnée vraisemblablement en 1573, bien que la suscription porte l'année 1574 ; car nous savons par une note de l'opuscule *De cognitione Dei* que l'inondation de la Dyle, dont Bellarmin parle comme ayant eu lieu cette même année, se produisit dès 1573. Les autres sermons se répartissent vraisemblablement ainsi : l'orateur parla en 1570 et 1571 sur les Evangiles et Epitres des dimanches ; pendant l'Avent de 1572 sur le texte Missus est ; pour l'Avent 1573 et le Carême 1574, il expliqua le psaume 90. Ainsi semble-t-il d'après les données chronologiques contenues dans les sermons eux-mêmes. Cette année 1574, il obtint un aide pour le ministère de la prédication (*Bibl. Vittorio Emman. Rome. Mss. Gesuit. 1586*). On peut donc dire que l'édition imprimée n'omet aucune série de sermons.

(9) Univ. Grég. *Fonds Bellarmin*, 30 et 31.

et une plus grande en 1598 et dont les rééditions et traductions en plus de cinquante langues sont innombrables (10). Que ce catéchisme ait pu enseigner non seulement la science nécessaire au salut, mais aussi le chemin de la perfection, nous le voyons par le procès de Béatification du Vénérable frère Franciscain Mariano da Rocca Casale : ce simple frère convers avait puisé sa science qui émerveillait les théologiens dans la seule lecture de deux petits livres : la règle de son Père S. François et le catéchisme du Cardinal Bellarmin. Le grand catéchisme se distingue, en effet, par sa fervente onction et il contient des sections qui ne sont pas sans intérêt pour la spiritualité : l'explication du *Pater*, le chapitre sur les conseils évangéliques, l'explication des sept Dons et des huit Béatitudes, comme degrés de la vie spirituelle jusqu'aux sommets de la contemplation (11).

Il faut rappeler ici, au moins d'un mot, le grand ouvrage de Bellarmin, les *Controverses*. Bien des pages y touchent au domaine de l'ascétique : l'apologie de la Messe, des Sacrements, du culte des Saints, du monachisme, mais par-dessus tous, le dernier traité sur les bonnes œuvres. Le livre I contient avec la doctrine générale sur la prière une belle exposition du *Pater* d'après les Pères et une justification étendue de la prière chorale Le livre II sur le jeûne contient, avec les parties canoniques, morales et historiques, un riche chapitre sur les fruits de cette pratique de pénitence. D'une particulière valeur est le livre III sur l'aumône. Après la définition et la division habituelle en œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, Bellarmin montre que l'action extérieure n'est rien sans les dispositions intérieures. Il énumère ensuite les fruits de l'aumône, en pèse la valeur qui dépend de la personne et de la charité de celui qui la fait ainsi que de la grandeur du don. Touchant le devoir de l'aumône, il expose et établit solidement l'opinion plutôt sévère qui oblige à donner aux pauvres tout ce qui n'est nécessaire ni à la subsistance de chacun et

(10) *Autobiographie*; Le Bachelet, l. c. p. 528 ; Sommervogel, c. 1182-1204.

(11) C'est un but pratique du même genre que poursuit le Bienheureux dans un autre opuscule : *Dichiarazione del Simbolo* (Roma, 1604). Il le mit dans les mains de ses curés pour leur fournir sous une forme réduite une abondante matière de prédication. Lui aussi ce petit livre fut traduit en plusieurs langues, cf. Sommervogel, I, c. 1206-1208. L'édition de Rome 1767, la seule que j'aie sous la main, compte 118 p., 16°.

de sa famille, ni à un train de vie conforme à son rang. La conclusion rappelle dans quels sentiments il faut faire l'aumône : pour Dieu, de bon cœur, aimablement, humblement, avec abondance, faisant cependant en sorte autant que possible, que beaucoup y aient part. Ce que Bellarmin écrivait là comme religieux, il devait bientôt après l'enseigner encore plus efficacement comme Cardinal par son exemple dans l'usage de ses biens.

2. Le Bienheureux vécut dans un temps où la réforme des mœurs ecclésiastiques avait déjà fait de grands progrès sans être cependant encore complète. Homme de réforme, du type de S. Pie V et de S. Charles Borromée, il eut grandement à cœur la sainteté de l'état sacerdotal. Comme archevêque il eut de nombreuses occasions de collaborer à cette œuvre capitale. Mais il voulut aussi par ses ouvrages venir en aide aux prêtres : en dehors des petits écrits pleins d'esprit apostolique composés pour le clergé et les séminaristes de son diocèse (12), le plus beau don qu'il leur fit est son explication des Psaumes : *Roberti Bellarmini e Societate Iesu S. R. E. Tit. S. Mariae in Via Presbyteri Cardinalis in omnes Psalmos dilucida Explanatio. Ad Paulum V Pontificem Maximum.* Romae, Apud Bartholomaeum Zanettum 1611 (8°, p. XIV-1088-XXVIII). Dans la dédicace, l'auteur explique son but : écrire une explication courte et claire, justifier autant que possible le texte de la Vulgate, alimenter la vie spirituelle et la dévotion. Il a, continue-t il, puisé sa science plus dans la méditation que dans les livres ; aussi y a-t-il quelques Psaumes où il a trouvé moins de dévotion et de goût spirituel et qu'il a peut-être traités un peu brièvement. On ne peut nier que l'œuvre, du point de vue critique, ne soit plus à la hauteur des progrès faits depuis lors. Mais, comme matière de méditation et de lecture spirituelle, il y a toujours beaucoup à y prendre. Dom Calmet la qualifie de livre « non criticum quidem admodum et eruditum, sed pietate et unctione eximium (13) » ; Mgr Hefele, l'historien des Conciles le juge « un commentaire latin sur les Psaumes excellent pour ce temps, qui se

(12) A savoir l'explication du Symbole (cf. note préc.) et un *De ratione formandae contionis*, destiné sans doute à ses séminaristes : ce dernier écrit fut imprimé pour la première fois à la suite de l'*Admonitio ad episc. Thean.*, Rome, 1805, p. 113. Récemment le P. Le Bachelet l'a reproduit dans son *Auctarium*, p. 655-57.

(13) Cité dans Cornely, *Introd. in V. T. libros*, vol. II, 2, Paris, 1887, p. 130.

distingue par le sérieux et la profondeur avec lesquels il pénètre le sens des saints cantiques, et qui mérite d'être préféré à bien des commentaires plus récents (14) ». On peut bien se demander si l'insistance sur le sens typique de préférence au sens littéral n'est pas un avantage, puisque ainsi celui qui prie a presque constamment sous les yeux le Christ et son Eglise. En tout cas ce livre a été une source de profit spirituel pour des prêtres sans nombre : il a eu 33 éditions et des traductions en arabe, anglais, français, italien et espagnol, sans parler de deux recueils d'extraits (15).

Bellarmin savait bien de quelle importance il est pour élever le niveau moral du bas clergé que de bons exemples resplendissent dans ceux qui sont à sa tête. De là son zèle à faire tout ce qu'il pouvait pour assurer de bons pasteurs au troupeau du Christ. Il y travailla surtout par ses exemples comme archevêque et cardinal de Curie et par ses entretiens avec le Souverain Pontife. Cela ne lui suffit cependant pas et il adressa à l'occasion au Vicaire de Jésus-Christ des avis où il exposait ses plans de réforme. Ainsi à la fin de septembre ou au commencement d'octobre 1600, il envoya à Clément VIII un mémoire détaillé où il signale avec une grande liberté les abus dans la collation des prélatures et propose une série de mesures utiles au salut des évêques aussi bien que de leurs fidèles (16). Un autre rapport, de la même époque, embrasse simultanément la réforme de la Cour pontificale, de la ville de Rome et des maisons religieuses Douze ans plus tard, le Cardinal présentait de semblables suggestions à Paul V, alors régnant (17).

Aux évêques, le Bienheureux offrit en 1616 un petit livre sur les devoirs de leur charge pastorale. Le Cardinal Ferdinand Taverna l'avait demandé à Bellarmin. Mais celui-ci, pour n'être pas obligé de donner des conseils à un si haut prince de l'Eglise adressa l'écrit à son neveu Angelo della Ciaia qui venait d'être nommé évêque cette même année : *Admonitio Cardinalis Bellarmini ad Episcopum Theanensem nepotem suum. Quae necessaria sint episcopo qui vere salutem*

(14) Wetzer-Welte, *Kirchenlexicon*, v. II, v° Bellarmin.

(15) Sommervogel, l. c.

(16) Le Bachelet, *Auctarium*, p. 513-18 ; Fuligatti, *Epistolae famil.* à la fin ; sur l'époque de la rédaction, voir Recherches de sc. Relig., oct. 1923, p. 443-46, Le Bachelet, *Clément VIII et le mémoire de Bellarmin* de officio primario S. Pontificis.

(17) Le Bachelet, *Auctarium*, p. 518-21 ; 533-35.

suam aeternam in tuto ponere velit. L'histoire de cet opuscule nous montre combien étaient appréciées les œuvres ascétiques de Bellarmin et celle-là en particulier. François de Harlay, archevêque de Rouen, demanda cette année-là ou au début de la suivante, au Cardinal de lui tracer le portrait d'un bon évêque. Le Bienheureux lui répondit brièvement et se contenta d'attirer son attention sur un point : la lecture habituelle des vies de saints évêques dont il lui envoyait une liste. La lettre plut tellement au solliciteur qu'elle le mit en appétit et qu'il demanda tout un écrit sur la matière : « ... La supplica dunque, che Io le voglio fare, tanto a nome mio che di tutti li Prelati di Santa Chiesa, è che si degni far un libro, in cui metta il suo parere, e formi un perfetto Arcivescovo, secondo che si può e si deve in questi tempi... » Bellarmin lui envoya une copie de son *Admonitio.* L'archevêque la lut, la fit lire à ses amis et ceux-ci sans plus la firent imprimer (Paris, 1618). « E tanto grande l'avidità, s'excuse de Harlay, che hanno molti di vedere qualche cosa uscita dalle mani di V. S. Illustrissima, che non possono aspettare che lei abbia posto l'ultima mano, stimando che non l'esca di mano cosa nessuna che non sia degnissima e questa operetta, che lei non estima niente, loro la preggiano come un ricco tesoro. Io per me gle ne ho e havro obligo eternamente, o sia che si contenti di questo, o sia che vi metta la mano. Quando che non dicesse mai altro, ne ha scritto assai per farci santi, quanti siamo prelati di Chiesa Santa ». Bellarmin satisfit aussi à ce dernier désir de l'archevêque en perfectionnant et développant l'opuscule. C'est ainsi qu'il le publia lui-même l'année suivante (Cologne, 1619). Dans la suite ce petit traité fut huit fois réédité et en outre réimprimé avec d'autres ouvrages. Une de ces éditions fut faite en 1729 par les soins du Cardinal Passionei, le même qui vingt ans plus tard devait avec tant de violence attaquer la cause de Bellarmin. Un peu avant, le pape Clément XI avait offert le petit livre à l'évêque de Parme qu'il venait de consacrer, en le lui recommandant chaudement (18).

Dans l'*Admonitio* le Bienheureux parle surtout du devoir de la résidence, du soin d'acquérir la perfection correspondant à l'état épiscopal, de l'amour de la simplicité, du zèle pastoral qui leur demande d'annoncer la parole de Dieu eux-mêmes aux fidèles, de n'ordonner

(18) Tacchi-Venturi, *l. c.* p. 180-[illegible] ; Sommervogel *l. c.* ; *Romana Beatific... Summarium additionale*, Romae, 1712, num. 9, §§ 11-13 ; *Epistolae pro Causa Beatif. V. S. D. R., Card. Bellarmini*, Romae, 1713, ep. 46 ; Le Bachelet, *Auctarium*, p. 639-55.

prêtres que des sujets vraiment aptes, de vivre en bons termes avec les autorités civiles, sans cependant sacrifier les droits de l'Eglise.

Bellarmin avait voulu écrire un commentaire des Epitres de S. Paul : il ne réussit même pas à achever les deux premiers chapitres de l'Epitre aux Romains ; il est intéressant de noter qu'il prend occasion des mots du premier chapitre *Paulus servus Christi...* pour tracer le portrait du vrai pasteur des âmes (19). S. François de Sales qui connaissait ce projet par la dédicace du *De aeterna felicitate* où il en est question, adjure dans une de ses lettres le Cardinal de commenter au moins, à titre d'exemple, une des petites Epîtres, à Tite ou à Philémon ; preuve du cas que l'on faisait de l'exégèse de Bellarmin (20). Celui-ci ne put pas faire aboutir davantage un autre projet d'explication des Epitres et Evangiles des dimanches et fêtes (21).

La correspondance spirituelle des saints est ordinairement fort importante pour connaître leur doctrine. Est-ce le cas pour Bellarmin ? On ne saurait le dire avec certitude tant qu'on n'aura pas publié autre chose qu'une petite partie de sa correspondance. Des lettres, peu nombreuses, mais importantes, qu'on nous a données, se dégage simplement cette conclusion que la plupart de ses lettres spirituelles sont précisément adressées à des dignitaires eeclésiastiques, à l'évêque de Verdun sur la conformité à la volonté de Dieu, à l'évêque de Cranganor, dans les Indes, sur la patience dans les souffrances, à l'archevêque de Rouen sur l'importance de se proposer les saints comme modèles en vue de notre propre sanctification (22).

3. De bonne heure, le Bienheureux montra le don qu'il avait d'aider dans la voie de la perfection les âmes engagées dans la vie religieuse. Il n'était pas encore prêtre qu'il avait déjà dû adresser des exhortations spirituelles à ses confrères. A ce ministère il se consacra tout spécialement lorsqu'il fut Père Spirituel et Recteur au Collège Romain (1587-94) et Provincial de la Province napolitaine de son ordre (1594-96). Avec quel succès il le remplit, nous pouvons en croire

(19) Le Bachelet, *Auctarium*, p, 203-7, 277-313.

(20) *Œuvres de S. François de Sales*, XVII, Lyon, 1912, p. 79-80.

(21) *Auctarium*, p. 203; Univ. Grég., *Fonds Bellarmin*, 31.

(22) Dans les lettres écrites par Bellarmin avant son cardinalat et éditées par le P. Le Bachelet (*Bellarm. avant son cardinalat*, Paris 1911) il y a peu de choses à ce point de vue ; pour les années suivantes, Fuligatti a donné un choix dans les *Epistolae familiares* déjà citées ; les lettres mentionnées ici y portent les nn. 15, 69, 89, 141.

le témoignage de deux hommes particulièrement compétents, le Bx Bernardin Realino et le P. Nicolas Lancicius, lui-même excellent auteur spirituel. Le premier écrivit au bas de la copie d'une instruction faite à Lecce par Bellarmin « veramente è un gran santo ». Le second s'exprimait ainsi sur son ancien supérieur de Rome, dans une lettre du 15 avril 1623 ; « L'esortazioni domestiche le faceva in modo che io sempre ne partivo tanto acceso e infervorato nell'amor delle virtù e nell'odio di tutte le imperfezioni, che per dir cosi sarei entrato nel fuoco... Io per me li sono molto obligato perchè con le sue esortazioni m'infiammava tanto, che da quel tempo incominciai una vita nuova e molto più fervente, che non era nel mio noviziato ». La plupart de ces exhortations sont encore conservées en manuscrit et furent publiées en 1899. N'étant pas rapportées *in extenso* et limées, elles sont peu agréables à lire ; mais on peut y saisir l'experience des choses spirituelles qu'avait l'auteur, sa haine du péché, combien il était rempli de la pensée du ciel. Une série explique les excellences de l'amour divin, une autre, la nature et la pratique de la perfection, ou encore les dons du Saint-Esprit, les moyens d'acquérir et de conserver la pureté du cœur, etc. (23).

La série *De cognitione Dei* présente un intérêt spécial. Elle fut donnée durant le cours de l'année scolaire 1573-74. Après un préambule sur l'utilité de la connaissanée de Dieu, Bellarmin parle des attributs absolus de Dieu : immensité, éternité, infinité, simplicité, puis des attributs relatifs, sagesse, miséricorde et justice. C'est donc en somme une théodicée appliquée à la vie spirituelle ; la forme en est assez monotone, car chaque instruction se divise conformément aux paroles de S. Paul sur la longueur, la largeur, la hauteur, la profondeur de l'amour du Christ (Eph. 3, 18-19). Dans l'autographe manquent quelques-unes des conférences : mais nous en avons une copie complète de la main du P. Foliari († 1609) qui jusqu'ici n'a été publiée que dans l'édition parisienne des œuvres de Bellarmin (Vivès,

(23) *Exhortationes domesticae Ven. Servi Dei Card. Roberti Bellarmini ex Codice autographo bibliothecae Rossianae SI*, Bruxelles, 1899. Elles sont publiées par le P. Fr. van Ortroy SI. Le P. Le Bachelet y a joint un *Petit supplément aux Exhortationes domesticae*, tiré du Ms. désigné par lui, *Fonds Bellarmin*, 2. Ce supplément contient deux exhortations sur la connaissance de Dieu qui avaient échappé au manuscrit de la Rossiana. Mais, nous le verrons, ce supplément ne peut pas quand même suffire à compléter la série de conférences.

1870-74, vol. 8, p. 625-653). Trente-trois ans plus tard, ces instructions serviront au Bienheureux lorsqu'il composera son écrit *De ascensione mentis ad Deum*. Dans les méditations de sa retraite, il les a manifestement approfondies et étendues et ensuite livrées telles quelles à l'impression. On s'explique par là pourquoi les six derniers chapitres ne se raccordent pas très bien avec le reste de l'ouvrage (24).

Une réplique de ce *De cognitione Dei* existe encore en manuscrit, c'est une série de conférences intitulée *De imitatione Dei*. Chaque chapitre explique une perfection de Dieu et ensuite la manière dont nous pouvons l'imiter (25). Par exemple, après un exposé de la toute-puissance de Dieu : nous pouvons l'imiter de deux manières : 1) en conformant notre volonté à celle de Dieu, car alors nous arrive tout ce que nous voulons ; 2) en priant bien avec amour, avec un cœur pur et une foi inébranlable, car une telle prière est toute-puissante. En parlant de la Providence de Dieu sur toutes ses créatures : comme Dieu prend soin de toutes choses, ainsi devons-nous veiller à ne rien laisser perdre de ce qui nous est confié ; comme Dieu nous devons ne jamais nous fatiguer de ce soin ; Dieu dirige le monde par sa Providence, nous aussi nous devons toujours prévoir les conséquences de nos actions, les bonnes et les mauvaises ; Dieu enfin opère sans sortir de son repos, et nous aussi nous devons toujours garder la paix intérieure, en nous rappelant combien tout ce que nous avons à faire est peu de chose et même rien en regard des biens du Ciel. Bellarmin a développé ses pensées dans un cadre qui répond au goût de son temps : les attributs de Dieu sont classés alphabétiquement, *Amor*, *Bonitas*, *Cura Dei de creaturis*, etc., jusqu'à *Zelus Dei*. Ainsi dans l'Index ; car les développements s'arrêtent au chapitre *Pietas Dei*. Une chose se dégage clairement de ces écrits sur l'ascension vers Dieu, la connaissance, l'imitation de Dieu, c'est combien le Bienheureux trouvait lui-même de goût à considérer, comme il invitait souvent les autres à le faire, « quoniam Dominus ipse est Deus ».

Bellarmin eut l'occasion de traiter un des points essentiels de la vie religieuse, l'obéissance. S. Ignace avait expliqué en 1553, dans une lettre à ses confrères de Portugal comment cette vertu devait être comprise dans la Compagnie. Il ne suffit pas d'exécuter extérieurement l'ordre reçu, on doit encore soumettre intérieurement sa vo-

(24) Voir l'article précédent, RAM, 1923, p. 246.
(25) *Fonds Bellarmin*, 31.

lonté au Supérieur comme au représentant de Dieu et approuver l'ordre comme venant de Dieu, tant qu'il ne s'agit pas d'une chose qui pour nous serait manifestement un péché. Cette doctrine trouva un adversaire dans un des propres fils du fondateur, extraordinairement bien doué, mais fantasque, le P. Julien Vincent. Celui-ci envoya à l'Inquisition une liste de dix propositions erronées qu'aurait contenues cette lettre. Sixte V nomma une commission pour faire examiner celle-ci. Comme le Pape lui-même faisait prévoir une décision défavorable, le général Claude Acquaviva chargea Bellarmin qui expliquait alors ses Controverses au Collège Romain de composer une défense de la lettre incriminée. Le Bienheureux composa deux petits traités, l'un justifiant théologiquement les propositions de son Père, l'autre, réfutant celles de son confrère. Les deux furent envoyés au Pape. Aux cardinaux du Saint-Office il communiqua un extrait du second et plus tard un mémoire complémentaire, car Vincent avait affirmé que la Compagnie de Jésus regardait son général comme infaillible. Naturellement le procès se termina en faveur du saint Fondateur et de son ordre. Mais les traités de Bellarmin restent par la profondeur et la richesse des preuves apportées une explication et une apologie excellentes du vœu et de la vertu d'obéissance (26).

Ses écrits ascétiques ne sont assurément pas ceux auxquels le Bienheureux Bellarmin a consacré le plus de temps et le meilleur de ses forces, ni ceux qui ont fondé sa réputation. S'il a cependant malgré tout tant fait pour promouvoir la vie spirituelle, cela nous est une preuve aussi bien de sa puissance de travail peu ordinaire et de l'étendue de son esprit, dominant les matières les plus diverses, que de la profondeur de sa vie intérieure personnelle. C'est parce qu'il appréciait les choses de la terre et celles du ciel à leur vraie valeur, aimant les unes de toute son âme et dédaignant les autres, qu'il ne pouvait faire moins que de marquer de cet esprit des travaux même peu étendus et en eux-mêmes peu importants. Le fait que dans ces écrits nous rencontrons partout l'âme d'un saint expliquera que nous leur ayons consacré une bibliographie si détaillée.

Rome Emmerich Raitz von Frentz, S. I.

(26) J.-B. Couderc SI, *La Lettre de S. Ignace sur l'obéissance commentée par Bellarmin*, Limoges 1898; Le Bachelet, *Auctarium*, p. 377-403.

COMPTES RENDUS

Iosephus a Spiritu Sancto, OCD. — *Cursus theologiae mystico-scholasticae.* Ed. nova a P. Anastasio a S. Paulo, OCD., t. I. Brugis, Beyaert, 1924. gr. 8°, XXXII-368 p.

Iosephus a Spiritu Sancto, OCD. — *Mystica Isagoge, hoc est brevis totius mysticae theologiae synopsis.* Ed. 6ª, a P. Anastasio a S. Paulo. OCD. Brugis, Beyaert, 1924, gr. 8°. VIII-136 p., 12 fr. 50.

Nous annoncions il y a un an la prochaine réédition, par le Père Anastase de S. Paul, du *Cursus theologiae mystico-scholasticae* de Joseph du Saint-Esprit. Le premier des six volumes qui le composent vient de paraître (1) : il mérite toutes les félicitations et ne peut que faire souhaiter la prompte publication des cinq autres, encore plus précieux puisque reproduisant des tomes beaucoup plus rares que le premier.

La réédition n'a rien d'une simple réimpression commerciale comme il s'en est fait et s'en fait encore tant. Le P. Anastase s'est donné la peine de vérifier toutes les citations si nombreuses de Joseph du Saint-Esprit et de les munir de bonnes références aux meilleures éditions aujourd'hui en usage ; il signale aussi les variantes entre la citation faite et les textes plus corrects. Sont indiquées aussi les variantes entre les diverses éditions de ce tome I. Outre une introduction sur la vie de Joseph du S.-Esprit, des notices sont données en appendice sur les auteurs carmes cités par lui en si grand nombre. Si on ajoute que le volume est pourvu de bonnes tables, on aura une brève idée du labeur considérable grâce auquel nous avons là un

(1) Avec la publication de ce volume le prix de souscription pour l'ouvrage entier est porté à 300 francs. Ce prix relativement élevé fera regretter qu'on n'ait pas cherché, par une meilleure disposition des tables et appendices, à diminuer d'un ou deux le nombre des volumes : je crois que la chose aurait été facile.

excellent instrument de travail pour l'étude de la mystique carmélitaine.

En effet, outre sa grande autorité personnelle, Joseph du Saint-Esprit a l'immense avantage d'avoir écrit au début du dix-huitième siècle, avant la décadence des études de mystique, qui se fera sentir au cours de ce siècle, et cependant assez tard pour profiter simultanément et des travaux accumulés pendant tout le siècle précédent par la pléiade de grands théologiens et mystiques qui sont la gloire du Carmel réformé, et aussi des lumières et des précisions apportées sur ces questions par la condamnation du quiétisme et les discussions qui l'avaient précédée. De plus il a voulu délibérément traiter la théologie mystique d'une façon vraiment scientifique, comme les autres parties de la théologie scolastique, et on peut dire qu'il l'a fait avec plus de rigueur qu'aucun de ses prédécesseurs. Aujourd'hui où l'on se préoccupe avec raison de divers côtés de traiter les questions d'ascétique et de mystique selon une rigoureuse méthode théologique, le grand ouvrage de Joseph du Saint-Esprit mérite une particulière attention à ce point de vue ; d'autant plus qu'il s'attache par dessus tout à un exposé complet de la doctrine, en dehors des préoccupations polémiques qui occupent une place très large dans les ouvrages si remarquables de Massoulié, d'Honoré de Sainte-Marie, de Mgr Terzago ou de Calatayud. Je ne vois guère à pouvoir lui être comparé sous ce rapport que les deux gros in-folio du P. E. de la Reguera, SJ. (1740-45), rarissimes eux aussi, et qui, malgré les défauts de leur plan, mériteraient également les honneurs d'une réédition. La Reguera, en effet, a eu le tort de composer son livre sous forme de commentaire à la *Praxis theologiae mysticae* de Godinez : il en résulte l'émiettement d'une partie de sa doctrine en une foule de *scholia*, et, pour celle qui est exposée largement sous forme de *Questions* et d'*Assertions* , une disposition des matières assez artificielle : aussi cet exposé remarquable n'a-t-il pratiquement été répandu que sous la forme plus méthodique du résumé fait par Schram, OSB., en 1771. Chez Joseph du Saint-Esprit lui aussi, le *plan* de l'ouvrage me paraît ce qu'il y a de moins heureusement choisi. Il a divisé, on le sait, toute la théologie mystique selon le cadre des cinq *praedicabitia* de la logique (*Genus, differentia, species, proprium, accidens*) et son *Isagoge* elle-même, ou introduction destinée à initier les débutants, est conçue sur le modèle des *Summulae* de logique. Il en résulte une difficulté véritable pour retrouver les questions réelles de la mystique dans ce cadre emprunté à une science si différente ; c'est même là ce qui me fait douter que l'*Isagoge* puisse être pratiquement employée aujourd'hui comme manuel d'enseignement. Elle a du reste des qualités remarquables de concision, de fermeté et de plénitude dans ses brèves leçons, et à ce titre l'édition séparée qui en a été faite, sera fort pré-

cieuse à ceux qui ne pourront avoir sous la main le grand ouvrage. On trouve là, en effet, ramassé en formules précises, claires et vigoureuses, la pensée du grand théologien. Qu'on lise par exemple (puisque la discussion sur ce point reprend actuellement avec plus d'intensité) les paragraphes du livre IV de l'*Isagoge* (n. 21 et suiv., p. 93 ss.) relatifs à la distinction entre contemplation acquise et infuse : ils ne laissent place à aucune ambiguité, et sont d'autant plus intéressants qu'ils viennent après la condamnation de la « contemplation acquise » de Molinos et des quiétistes. Ils peuvent suffire à eux seuls à marquer la différence immense qui existe entre la doctrine condamnée et l'enseignement des théologiens carmes, qu'on est libre de ne pas admettre et de discuter, mais qu'il y a une vraie injustice à rendre responsable du quiétisme (1). On ne peut le faire qu'en prenant *matériellement* les mots et les formules et en négligeant le sens

(1) Le R. P. Arintero dans ses articles sur l'*Inanidad de la Contemplacion adquirida* (Ciencia Tomista, 1924, juillet, p. 26) me cite de la façon la plus aimable en faveur de son opinion sur la non-existence d'une contemplation acquise. J'ai bien dit ici (RAM, 1924, p. 14, et je le crois toujours) que les cas de contemplation acquise où n'intervient aucune *grâce fortifiante* sont bien rares, s'il en existe, et qu'*en ce sens* il n'y avait guère de contemplation *purement acquise* : mais ceci est fort différent de la doctrine du P. Arintero, et en fait concorde beaucoup mieux avec celle du P. Joseph du Saint-Esprit et des autres théologiens carmes, dont la « contemplation acquise » est, en fait, celle que j'appelais moi-même dans l'article cité « *partiellement et indirectement infuse* » (p. 9). — Qu'il me soit permis de dire ici, avec tout le respect dû au zèle et à l'autorité du P. Arintero, avec quelle peine j'ai vu les efforts qu'il fait, de la meilleure foi du monde assurément, pour montrer que le quiétisme dérive de cette doctrine carmélitaine de la contemplation acquise. Si l'on cite par exemple (p. 5) le P. Dudon disant que Petrucci a tiré son quiétisme de Joseph de Jésus-Marie, pourquoi remplacer par des points la phrase où il ajoute que c'est en le comprenant de travers, faute de formation théologique suffisante ? Et si l'on rappelle que Dominique de la Sainte-Trinité approuva la *Guide* de Molinos, n'eut-il pas fallu ajouter qu'il fut en réalité simplement un des six théologiens qui examinèrent ce livre dont l'*imprimatur* fut signé par le maître du Sacré-Palais Capizucchi, lequel n'était pas un carme, et plusieurs années après fut l'un des trois cardinaux qui conclurent à la mise à l'*Index* du livre de Segneri contre Molinos (Dudon, *Molinos*, p. 132, cf. p. 35, 140, 154, 156, 222, 251). A ce moment-là Dominique de la Sainte-Trinité (comme le jésuite Esparza, approbateur lui aussi de la *Guide*) prenait au contraire position contre le quiétisme (Dudon, *ibid.*, p. 122-123). Je crois pour ma part que ces faits prouvent seulement que d'excellents théologiens ont pu se tromper et ne pas voir au début clairement le danger de certaines doctrines, et qu'il est vain d'en faire état pour chercher les sources du quiétisme ; mais, à les citer, du moins faudrait-il les citer complètement.

formel si différent qu'ils ont chez les carmes (1) et chez Molinos ou Petrucci. En réalité ce sont tous les mystiques, à commencer par S. Jean de la Croix, chez qui les quiétistes ont puisé leur doctrine en les entendant à contre sens. Cela prouve seulement une chose, qu'il n'est pas toujours prudent de mettre les meilleurs d'entre eux dans les mains de n'importe qui, et que ces hautes doctrines demandent une vraie initiation pour être exactement comprises. Et ce n'est pas le moindre mérite de Joseph du Saint-Esprit d'être, par la rigueur de ses formules, moins que d'autres en danger d'être entendu de travers.

Avec l'*Isagoge* ce premier volume contient les deux *Disputationes* préliminaires, sur la nature et l'objet de la théologie mystique et sur la direction mystique. Le second volume traite du « premier prédicable mystique », c'est-à-dire de l'oraison discursive qui rend l'âme immédiatement perfectible dans l'ordre mystique, et du 2e prédicable, c'est-à-dire des principes élicitifs de la contemplation. Le troisième et le quatrième volume sont consacrés au troisième prédicable (la contemplation elle-même) ; le cinquième et le sixième au quatrième prédicable (purgation active et passive). On sait que la suite qui, à propos du cinquième prédicable (*accident*) devait s'occuper des rapts, visions et autres phénomènes extraordinaires, n'a jamais été composée. Souhaitons que les cinq volumes publiés nous soient rapidement donnés et avec autant de soin que le premier.

Rome. Joseph de Guibert, S. J.

Joseph Bernhart. — *Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance* (Kafka, *Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen*, Abt. III : *Die christliche Philosophie*, Bd. 14). — Munich, Reinhardt, 1922, 8°, 291 p.

Œuvre importante que celle à laquelle M. Bernhart s'est appliqué. La plus grosse difficulté de l'entreprise, il l'expose lui-même dans l'introduction : c'est de délimiter suffisamment le sujet. Finalement,

(1) Et chez Segneri, qui lui aussi admet une *contemplation* acquise, bien différente naturellement de celle qu'il combat chez les quiétistes : voir par exemple *Concordia*, parte I, cap. 1, § 1 : « La méditation ordinaire elle-même produit naturellement, au bout d'un certain temps cette contemplation qui est dite acquise, laquelle d'un seul regard connaît Dieu et avec Dieu ces infaillibles vérités qu'auparavant on recherchait avec peine, et on les admire et les aime, et on s'arrête en elles avec plaisir comme dans le bien trouvé... Cette contemplation ne doit être inter-

il s'arrête à voir dans la mystique en pratique « la conscience de l'unité de l'homme avec tout ce qu'il sait ou croit hors de lui-même », conscience d'ailleurs assez forte pour qu'avec la connaissance de l'imperfection de cette unité, il en cherche, expérimente et atteigne la perfection. Par suite la mystique, comme théorie et comme doctrine philosophique pure et non théologique, « est la philosophie du moyen âge en tant que caractérisée mystiquement d'après son origine psychologique ou intellectuelle et se prolongeant en mystique » et c'est là l'objet propre de l'ouvrage.

Une place considérable est d'abord donnée aux systèmes préchrétiens et chrétiens, précurseurs de la scolastique. Parmi les grecs, Platon, Aristote et le Stoïcisme sont étudiés comme sources fécondes de mysticisme; les néoplatoniciens seulement mentionnés, parce que plus loin leur disciple chrétien, le Pseudo-Denis, reçoit un développement très complet. Passant à la Sainte Ecriture M. Bernhart, assez étrangement, ne découvre ni dans la religiosité des Patriarches et des Rois et la piété populaire ou le culte du temple, ni dans les visions extatiques des prophètes et les aspirations vers un rédempteur du peuple de Dieu, un élément mystique. C'est d'autant plus étonnant que plus minces étaient parfois les fils qui unissaient la pensée grecque au mysticisme. Les synoptiques ne sont pas mieux traités. A supposer qu'ils ne décrivent aucun phénomène mystique — il fallait cependant excepter le baptême du Christ et sa manifestation — et ne comportent aucune spéculation mystique, il n'en reste pas moins que les profondes pensées du sermon sur la montagne et des paraboles ont singulièrement fécondé la mystique. De même l'union à Dieu par la grâce et les sacrements, que les synoptiques à tout le moins mentionnent, ne peut, malgré sa dépendance théologique, être séparée qu'assez violemment de la spéculation philosophique. La mystique johannique du Logos et la paulinienne du Christ, sur lesquelles s'étend l'auteur, ne reposent-elles pas sur la foi et la grâce comme autant de vérités théologiques? Il s'ensuit que de cette manière la mystique semble avoir comme pénétré du dehors dans le christianisme, par S. Paul et S. Jean, qui étaient sous l'influence rabbino-hellénistique. Assurément, cette influence s'est exercée non seulement sur l'expression, mais même sur la pensée; mais la source principale reste, fondée sur la doctrine du Christ, l'idée d'union avec Dieu. Chez S. Paul, l'auteur met en relief l'expérience mystique de Damas et sa théologie messianique; chez S. Jean, l'idée de régénération, l'influence réciproque

dite à personne, car ce n'est pas en elle que consiste le danger des erreurs, mais plutôt dans les repos très élevés... » Ce n'est pas seulement le discours que suspendaient les quiétistes, mais toute espèce d'acte délibéré, même de regard et amour continu.

de la connaissance et de l'amour, et l'expression symbolique des faits de l'évangile. Comme principales étapes du développement ultérieur sont particulièrement mis en relief : la Gnose, Clément d'Alexandrie, Origène, S. Augustin, le Pseudo-Denis et Scot Eriugène.

Avec la préparation historique, l'exposé des idées qui servent de *substratum* à la mystique du moyen âge, est préalablement nécessaire pour la mieux entendre. Elles se ramènent à deux, l'une objective et l'autre subjective. D'abord l'idée de l'être divin conçu comme acte pur, qu'approfondit la spéculation théologique à propos des relations au sein de la Trinité, en particulier par la génération du Verbe qui, comme forme exemplaire, unit l'être créé au divin. Ensuite la vision de Dieu qui s'accomplit dans le fond de l'âme (appelé diversement : *scintilla, synteresis*, etc.) et marque le point le plus élevé d'unité dans la vie psychique. Ce que M. B, décrit comme organe de cette vision de Dieu l'*intellectus agens* n'a vraiment cette signification que pour un panthéisme hypermystique. La grande controverse sur le primat de la volonté ou de l'intelligence est aussi d'importance en cette matière. La plupart des scolastiques regardent la béatification et par suite aussi l'union mystique comme relevant de l'intelligence. Cependant l'élément affectif, l'ascension vers Dieu et le repos en Dieu sont l'objet d'un traitement approfondi. Le degré de l'union avec Dieu, accessible ici-bas est, chez S. Augustin et les penseurs qui subissent son influence, si élevé qu'ils admettent un véritable *videre Deum* quoiqu'aucun *comprehendere*, tandis que S. Thomas, sauf pour le cas du *raptus*, le réserve pour l'au-delà.

Une autre idée est également importante, celle de l'*ignorantia*. Elle désigne psychologiquement l'obscurité de la vision de Dieu, intellectuellement et théoriquement à la fois, ce qui est perceptible et l'impossibilité de connaître le divin. Pour tous les mystiques, c'est une voie commune vers l'union à Dieu que le détachement de la connaissance sensible et des choses sensibles ; grâce à une action convergente de l'intelligence et de la volonté, l'âme arrive, par la purification et l'illumination à l'union.

Les représentants de la Scolastique ne sont étudiés que pour leurs enseignements principaux, dans l'ordre chronologique, depuis S. Anselme jusqu'à Nicolas de Cues. L'auteur fait remarquer comment au début l'aristotélisme platonisant des Arabes marque son empreinte sur le cours du développement. Conformément au mouvement d'ensemble, il oscille entre les deux extrêmes : la connaissance de Dieu scientifique et celle qui vient de l'expérience. Cependant, il affirme aussi qu'il n'y a aucune opposition de principe entre la Scolastique et la Mystique. Laissant de côté les noms bien connus d'Anselme, de Bernard, de Hugues et Richard de Saint-Victor, d'Albert le Grand, de S. Thomas et de S. Bonaventure, je résumerai brièvement

les vues de M. B. sur l'anglais Roger Bacon, l'espagnol Ramon Lull et l'italien Dante Alighieri.

De Bacon et de l'école franciscaine d'Oxford, M. B. dit que leur orientation mystique est due au caractère fortement empirique de leur pensée, en ce qu'ils ont voulu expérimenter aussi bien l'humain que le surhumain. Celui-ci s'expérimente d'après eux par l'illumination divine dont l'intellect agent est l'organe : substantiellement distinct de l'homme, il l'unit à l'être divin. L'étrange Ramon Lull mérite lui aussi une place parmi les mystiques, non seulement parce qu'il rapporte souvent des faits personnels d'ordre mystique, mais plus encore parce qu'il veut exprimer d'une façon intellectuelle son ardeur intérieure. L'ascension vers Dieu par la connaissance dépasse la nature cosmique et purement humaine. La connaissance mystique est cependant un don de Dieu, sa lumière essentiellement différente de l'illumination par la science. Dans la description de cette ascension et des phénomènes mystiques, Lull est présenté comme un digne précurseur de la mystique classique espagnole du dix-septième siècle. L'union de l'antique piété intellectuelle avec le message d'amour qui peut se réclamer à la fois de Platon et du Christ, donne à la religion de Dante le caractère de ces systèmes religieux, que l'on range parmi les mystiques parce qu'ils se fondent et se terminent sur la pensée que l'homme peut pleinement communier avec l'univers.

Parmi les représentants de la mystique allemande, Maître Eckhart et Nicolas de Cues sont traités avec une ampleur particulière. Maître Eckhart, qui en vérité n'a apporté au monde aucune idée nouvelle et lui en a plutôt voulu enlever une, est au fond un néoplatonicien. Suivant sa propre division, ses idées importantes pour la mystique sont ainsi exposées : Dieu, le seul ineffable, comme son objet ; l'âme, comme son sujet ; l'étincelle psychique, comme en étant l'organe divin ; l'émanation de l'âme de Dieu, comme principe de l'ascension vers Dieu et de la possibilité du retour vers Lui ; ce retour même, par l'abandon du moi propre ; l'*anéantissement*, comme la voie pour y arriver. Aussi la mystique d'Eckhart est trop fortement teintée de panthéisme pour qu'il y reste grande place pour l'humanité du Christ et trop pénétrée de l'idée de l'union naturelle avec Dieu pour que la part de la volonté n'apparaisse comme introduite par violence dans ce système. Cependant, on ne peut, avec M. B., regarder Maître Eckhart comme un néoplatonicien, attaché par l'extérieur seulement au dogme chrétien. C'est un penseur chrétien qui a seulement trop suivi les traces de Plotin et de Proclus, sans jamais consciemment ni volontairement abandonner la doctrine de l'Eglise. Eckhart s'est considéré comme orthodoxe et son disciple Seuse, si fidèle à l'Eglise, le défend expressément contre l'accusation d'hérésie.

Nicolas de Cues mérite d'être appelé, dans un sens tout particulier, l'homme de la spéculation mystique, car toute sa vie il a poursuivi l'insaisissable. Il s'inspire essentiellement de la pensée néoplatonicienne ; tout en conservant les idées fondamentales de l'aristotélisme scolastique, il s'éleva avec trop de vigueur contre l'école dégénérée de son temps. Le terme caractéristique de sa doctrine est la célèbre *docta ignorantia* : « Il y a quelque chose que nous ne saisissons que par la connaissance, qui n'est jamais pleinement connaissable et qui seul remplit notre désir. » Ainsi nous sommes amenés non à la connaissance de l'essence, mais seulement à celle de l'insaisissabilité de Dieu. L'autre expression connue, la *coincidentia oppositorum* en Dieu, n'est pas seulement inadmissible en soi, telle que l'explique Nicolas de Cues, mais est aussi en contradiction directe avec l'affirmation antérieure de l'extraidéalité de Dieu. Reconnaissant lui-même la difficulté, Nicolas de Cues, plus tard, écarte de Dieu toute opposition. Pour exprimer la divine essence, il trouve toujours de nouvelles formules : c'est l'*ipsum idem*, distinct ni de lui-même, ni des choses ; le *possest*, la puissance, la réalité et leur union ; le *non aliud* qui ne se distingue pas d'un autre, comme l'autre, sans cependant s'identifier avec lui ; l'*absoluta causa*, la puissance dont le monde est la manifestation visible. La doctrine de la relation de Dieu avec le monde est fortement teintée de panthéisme, bien qu'il n'admette pas le Dieu complicatif et implicatif (Dieu contient tout, de sorte que tout est en lui ; il est l'évolution de tout, de sorte qu'il est en tout). L'homme cherche naturellemeut à connaître Dieu ; comme son image, il aspire à l'union avec l'esprit divin. Celui-ci se trouve dans l'âme elle-même. qu'il accueille comme auteur de ses profondes aspirations. Quant à la raison, elle a nécessairement besoin de la volonté, de l'amour. Lorsque l'âme, par l'*acies mentis* atteint Dieu, elle expérimente que connaissance et amour y concourent. C'est à tort que l'auteur voit une contradiction entre cette vue philosophique de l'insaisissable et la divinisation théologique par la grâce de la filiation.

L'ouvrage se termine par un court chapitre sur la perdurance de la pensée mystique dans la nouvelle philosophie.

Cette rapide esquisse a déjà bien fait saisir la valeur du travail de M. Bernhart. C'est le premier essai d'un exposé du mysticisme dans son évolution. Non seulement les philosophes ont défini et décrit la mystique d'après leur propre système, mais les mystiques eux-mêmes construisent sur des présupposés métaphysiques et psychologiques déterminés, la description de leurs événements intérieurs. On voit dès lors combien la connaissance de ces *philosophoumena* est importante pour la véritable intelligence de la mystique. M. B. a réussi à détacher de l'ensemble de l'histoire de la philosophie ce qui est capital pour la mystique et à tracer une claire image du chemin qu'elle a fait jusqu'au

moyen âge, à travers les divers systèmes, autant du moins qu'on peut le démêler. Le principal reproche que l'on peut faire à l'ouvrage, en dépit de ses qualités, est le manque d'un exposé net et d'un développement conséquent de l'idée fondamentale de la mystique. L'auteur a connu la difficulté et l'a exposée dans son introduction. Elle était particulièrement grande, puisqu'il ne voulait pas viser l'idée théologique précise de la connaissance mystique, mais seulement l'idée plus générale que fournit la philosophie de l'histoire des religions. Qui part de la notion de vérité absolue peut cependant, en divisant ce qui est inséparable, clarifier cette idée. Tout d'abord il établirait qu'à exposer la mystique comme étant seulement une *experientia divinitatis*, il écarte toute unité avec le monde, la nature, tout ce qui est hors de l'homme : cela s'entend aussi du panthéisme, de l'ontologisme, d'une doctrine sur l'intellect agent divin que la philosophie par elle-même repousse, qui ne peut par suite convenir à la vraie mystique. L'on peut donner une place à des auteurs qui, par ailleurs, se montrent de véritables mystiques, bien que, dans l'énoncé de leur expérience, ils emploient des expressions fausses et panthéistiques, mais leur doctrine, comme telle, n'est au plus qu'une caricature de la mystique. Encore moins, peut-on considérer comme mystique un philosophe parce qu'il soutient l'unité absolue de l'être. On ne peut nier que, sur ce point, l'auteur n'est pas conséquent avec lui-même, décrivant ici le dualisme comme élément essentiel de la mystique et ailleurs laissant le pur mystique rompre cette digue.

A cette précision de l'idée de mystique se rapporte aussi nécessairement, semble-t-il, le fait que des questions théoriques relatives à la connaissance, si indispensables qu'elles soient à rappeler pour l'intelligence du mysticisme, ne peuvent être, à proprement parler, traitées de mystique. Je pense avant tout à l'opposition entre Platon et Aristote, S. Augustin et S. Thomas. On peut être *a priori* porté à désigner comme mystique — à supposer qu'il l'ait réellement soutenue — la doctrine de S. Augustin, que Dieu brille immédiatement dans l'âme et que celle-ci le voit sans intermédiaire, comme aussi celle de l'Aquinate. Mais à y regarder de plus près, il faut bien reconnaître qu'il ne s'agit pas ici réellement de mystique, mais d'une simple explication du processus habituel de la connaissance. Même si ce processus était vraiment mystique, telle ou telle explication qu'on en donne n'influe en rien sur ce caractère. Une autre distinction doit être encore plus accentuée : celle du domaine de l'idée religieuse en général et de la mystique. Tout événement religieux n'est pas un fait mystique, ni toute philosophie sur les relations de l'homme avec Dieu une philosophie mystique ; pourtant M. B. écrit p. 56 : « L'effort pour comprendre Dieu comme sens et fin de l'homme oriente sa pensée avant tout vers la mystique. » Même si une théodicée est écrite

avec un vif sentiment religieux, elle ne relève pas pour cela du mysticisme, comme c'est le cas pour S. Bernard. On peut se demander à ce sujet si la pensée mystique a évolué et s'est clarifiée au cours des temps. Un certain progrès est sensible à la fois au passage du paganisme au christianisme et de la philosophie préscolastique à la scolastique. Il me semble pourtant qu'un exposé net de l'idée aurait facilité la mise en relief de l'explicitation progressive de ses éléments. Encore plus une courte incursion dans la mystique moderne où se retrouve davantage le souci de définir plus nettement la mystique, de la délimiter dans son essence, ses espèces, ses conditions humaines et extra humaines. L'histoire de ce développement demande que l'on distingue avec soin les sources et qu'on se préoccupe de n'attribuer à chacune que ce qui lui revient. Pour la mystique moderne, il y en a trois : l'expérience, la foi (la théologie), la philosophie. Il peut arriver facilement qu'une pensée qui s'accorde avec un système philosophique, ne lui est cependant pas empruntée, mais est le bien propre du mystique ou que seule l'expression soit empruntée. En particulier pour un penseur chrétien. il n'y a pas à chercher de source païenne où la parole évangélique suffit pour expliquer ses assertions, comme chez S. Athanase, S Basile et d'autres. Il s'ensuit aussi que la foi et la théologie, même pour la mystique philosophique, ne sont pas indifférentes. Cela est d'une lumineuse évidence, lorsque l'auteur, voulant cependant se restreindre à la philosophie, se voit perpétuellement obligé de traiter des questions théologiques. Il ne peut en être autrement quand on expose la mystique catholique, incompréhensible sans la foi et la grâce, l'Esprit-Saint et le Christ.

Bien que susceptible d'amélioration sur plus d'un point, l'ouvrage de M. Bernhart, sur la mystique philosophique, mérite la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à ces questions, parce qu'il donne, d'une façon heureuse, un bon aperçu sur un thème très actuel et d'innombrables citations montrant que dans l'ensemble le travail repose sur une sérieuse étude des sources.

Rome E. Raitz von Frentz, S. J.

W. Bousset. — *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des aeltesten Moenchtums,* aus dem Nachlass herausgegeben von Th. Hermann und G. Krueger. Tubingen, Mohr, 1923, gr. 8°, VII-341 p., 18 marks-or.

Par une curieuse anomalie, le titre de cet ouvrage tel que le donne la couverture est assez différent et plus précis ; je le transcris car il indique nettement le sujet des trois mémoires que M. Bousset lui-

même avait groupés ensemble et qui justifient le sous-titre : *Etudes concernant l'histoire du plus ancien monachisme : Apophthegmata Textueberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum. Zur Ueberlieferung der Vita Pachomii. Euagrios-Studien.* Le manuscrit de cet ouvrage était à peu près achevé quand M. Bousset a été enlevé par la mort et il faut vivement remercier MM. Hermann et Krueger dont le dévouement et l'abnégation ont permis au monde savant de profiter de l'immense labeur dont les résultats sont ici consignés. En s'engageant si résolument dans l'étude d'une matière aussi compliquée et en y persévérant, malgré l'aridité du travail, M. Bousset a donné un bel exemple et qui mérite d'être suivi. Le fruit d'ailleurs en est considérable et si quelque jour nous pouvons espérer une édition critique des *Apophthegmata*, son mémoire aura singulièrement facilité la tâche de l'éditeur.

C'est en effet à ce recueil qu'est consacrée la plus grande partie du volume. On y trouve développé le contenu de l'article paru dans les *Mélanges* offerts à M. Harnack et signalé déjà ici (RAM, 1923, IV, 93). Avec la plus grande minutie, W. Bousset a analysé le contenu des recensions à lui connues en grec, en latin, en copte, en syriaque, en arménien, etc. Il les a comparées et a cherché à établir leurs rapports. Bien que, malheureusement, comme l'a signalé le P. Peeters, dans les *Analecta Bollandiana* (1924, XLII, 432-433), plusieurs recensions importantes lui aient échappé, les renseignements ainsi recueillis n'auront qu'à être complétés et aideront celui qui, reprenant le problème avec de nouveaux éléments, voudra mettre au point les conclusions. Une série de tableaux, très soigneusement composés, permet de contrôler ces conclusions, en même temps qu'ils orientent dans le plus grand détail sur le contenu des *Apophthegmata*. Ce sera un précieux instrument de travail pour leur étude critique. Il sera ainsi fort aisé de retrouver immédiatement dans les diverses recensions, ce qui se rapporte au même personnage, à la même anecdote ou au même *logion*. Cependant je signalerai comme d'une utilité plus générale les deux dernières tables concernant, la première, l'*Alphabeticon*, c'est-à-dire le recueil tel que Cotelier (Migne, PG, 65) l'a publié, où les morceaux du texte sont groupés dans l'ordre alphabétique des noms d'auteur et la seconde, les textes anonymes que renferment d'autres collections. C'est une table des matières détaillée qui facilitera singulièrement l'usage de cette source si riche en renseignements sur le monachisme de Scété au quatrième et au cinquième siècles.

On pourrait croire, d'après ce sec résumé, que cette partie du travail de Bousset n'a qu'une valeur technique, mais l'auteur, en véritable historien, a su dégager les idées générales se rapportant à sa matière et a complété son exposé critique par deux chapitres dont M. Krueger, dans la préface, a justement signalé l'importance. Le

premier a pour objet la date de composition, le développement et la valeur des *Apophthegmata*. Bousset a pu déterminer diverses couches dans la constitution du recueil, dont il fixe la composition dernière, à la seconde partie du cinquième siècle, par un groupe de disciples de l'abbé Poemen. Mais chaque génération avait apporté sa contribution, depuis les premiers ascètes de Scété, au temps où le monachisme y était particulièrement florissant jusqu'à cette période. Il semble que ce soit l'époque correspondant à l'épiscopat de Théophile d'Alexandrie (385-412) qui a fourni le plus de documents. Sporadiquement certaines recensions se sont enrichies, plus tard, par suite de la grande vogue qu'eut ce recueil dans les monastères où il servait pour la lecture de table. On y insérait tel ou tel trait domestique qui paraissait de nature à édifier. Toutefois, le fond même de l'ouvrage est constitué par les souvenirs se rapportant aux moines de Scété. Un autre chapitre sur l'importance littéraire et *religionsgeschichtliche* de l'ouvrage présente avec beaucoup de justesse les caractères propres de ce recueil, ce qui le distingue et le met hors de pair dans la riche littérature concernant l'histoire monastique. W. Bousset en parle avec un véritable enthousiasme et il a raison. Nulle part, mieux que dans ces récits faits sans apprêt et groupés sans art, on n'a la sensation du *vécu*. Rien ne vient s'interposer entre la réalité et le lecteur ; aucun artifice littéraire, même de bon aloi. C'est la tradition orale fidèlement recueillie et transcrite dans sa fraîche simplicité, sa naïveté même : l'expérience religieuse notée au jour le jour ; la vie monastique telle qu'elle se précise, plus encore dans les œuvres que dans les discours ; une longue expérience transmise sous forme tantôt de paraboles ou de comparaisons, tantôt de courtes maximes, que le disciple vient demander au maître et dont il fait ensuite profiter ses frères. Rien de livresque. La Bible elle-même est beaucoup plus honorée qu'étudiée. C'est donc avec raison que M. W. Bousset a signalé la parenté étroite de cette attitude, avec celle des Synoptiques et tout particulièrement de S. Marc. Il y a là nombre de pages d'un extrême intérêt et des indications précieuses pour qui, reprenant l'esquisse de l'auteur, voudrait approfondir la matière, dégager la doctrine spirituelle aussi bien que la pédagogie ascétique renfermées dans les *Apophthegmata* ou faire revivre dans un tableau détaillé cette période si curieuse et si influente de l'histoire monastique.

Les deux derniers livres sont moins considérables mais non sans importance. Les *recherches* sur la *Vita Pachomii* (l. II) sont à confronter avec les conclusions que M. Lefort a déjà exposées sur ce même sujet et ne peuvent avoir qu'une valeur précaire en l'absence des textes critiques, dont plusieurs sont annoncés pour bientôt (cf. Peeters, dans *Analecta Bollandiana*, l. l.). Je voudrais plus particulièrement signaler les *Euagriosstudien* (l. III), surtout pour rappeler à la

suite de W. Bousset l'importance de cet écrivain qui est au premier rang des initiateurs de l'ascétisme et de la mystique et exprimer le vœu que la *Patrologia Orientalis* nous en donne sans trop tarder une édition critique. A l'heure actuelle, nous avons de ses œuvres une traduction syriaque, publiée par M. Frankenberg, avec rétroversion grecque et une édition arménienne par Sarghisean, 1907, — non utilisée par Bousset, — quelques textes grecs bien édités, d'autres ou des versions latines qui ont besoin d'être revus, sans parler de ce que fourniraient encore les littératures orientales. C'est là une tâche des plus urgentes et qui seule permettra d'établir quelques conclusions définitives pour l'histoire de l'ascétique. Dans la collection que la RAM compte inaugurer prochainement, avec l'édition critique des *Lettres du P. Sarin*, notre intention est de donner sans trop tarder une traduction française qui mette provisoirement à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs ces textes si importants. On pourra voir, en effet, d'après les quelques chapitres consacrés à Evagrios, par M. Bousset, la complexité des problèmes qui se posent et la richesse du contenu. Bousset y dégage notamment les idées essentielles de sa doctrine spirituelle et retrace les étapes de cette ascension qui mène du dégagement complet du sensible par la purification ascétique jusqu'à la contemplation de l'être divin. Ce n'est pas que tout me paraisse définitif dans cette synthèse et, à propos des sens spirituels, W. Bousset me paraît s'être mépris sur la pensée d'Evagrios. Cependant, il y a là beaucoup à prendre et nombre de très utiles remarques. Je signalerai spécialement à propos du chapitre abondamment dodocumenté : *la dépendance littéraire d'Evagrios par rapport à Origène*, l'intérêt qu'il y aurait à étudier, en particulier dans les homélies d'Origène, sa doctrine spirituelle. Dans ce domaine, comme en bien d'autres, le grand alexandrin a marqué fortement son empreinte. Les citations faites par Bousset montrent à quel point le vocabulaire mystique dépend étroitement de lui et de son prédécesseur Clément d'Alexandrie. Ce qui, d'ailleurs, laisse soupçonner aussi combien ce vocabulaire à son tour est influencé par la philosophie hellénique. Il y a ainsi nombre de problèmes qui réservent aux travailleurs des tâches aussi nécessaires que fructueuses. Ce n'est pas un des moindres mérites du travail de M. Bousset d'en suggérer quelques-unes et, en s'acquittant supérieurement de celle qu'il a entreprise, de montrer par quels procédés on pourra efficacement venir à bout des premières.

Ferdinand CAVALLERA.

CHRONIQUE

Congrès, soutenances, fêtes, concours.

La RAM a annoncé (1924, p. 198), le programme de la *Semaine ascétique de Valladolid* (23-30 octobre 1924). Notre collaborateur, le P. Paul Dudon, qui y a assisté, a bien voulu nous donner en plus les précisions suivantes, en attendant que la publication du Compte-rendu fournisse l'occasion de revenir plus en détail sur le travail historique et pratique effectué au cours de ces journées :

L'initiative de la *Semaine* appartient au très zélé archevêque de Valladolid, Mgr Remigio Gandasegui y Gorrochategui. L'occasion, on le sait, a été fournie par l'occurrence du troisième centenaire de la mort du P. Luis de la Puente (1624-1924). Des fêtes et cérémonies, je ne dis rien. La *Semaine* proprement dite a consisté en deux efforts, l'un d'ordre historique, l'autre d'un caractère tout pratique. Huit conférences ont eu lieu pour déterminer les antécédents de l'école ascétique et mystique espagnole du seizième siècle ; la spiritualité du Bienheureux Jean Avila, des écrivains bénédictins, franciscains, carmes, augustins, dominicains, jésuites, dans l'âge d'or de la littérature religieuse en Espagne. Lorsque paraîtra le texte de ces leçons, nos lecteurs sauront exactement quelle contribution chacun des orateurs a pu apporter à l'étude d'un sujet très attachant et très étendu. La brochure du programme faisait espérer un classement à la fois chronologique et logique, doctrinal et littéraire des vrais chefs-d'œuvre de la spiritualité espagnole. Trop souvent, il a fallu se contenter d'une énumération très rapide des principaux écrivains et d'appréciations tellement générales qu'on aurait pu les formuler sans avoir lu de très près les textes. Cependant bien des choses instructives et utiles ont été dites par tous les orateurs ou rapporteurs. Ce qui a été réalisé durant la *Semaine* pourrait être le commencement d'un projet qui hantait les rêves patriotiques de Marcelino Menendez y Pelayo, quand il appelait de ses vœux une *Histoire de la mystique espagnole*.

Je note ici quelques opuscules distribués aux congressistes : *El discipulo más ilustre de la escuela ascetica española, S. Alfonso Maria de Ligorio*, par le P. Victoriano Perez de Gamarra, rédemptoriste ;

El V. P. Luis de la Puente, par le P. Nazario Perez, S. J. ; une réimpression de la *Oración compuesta por el Padre Luis de la Puente, á peticion de la venerable Congregacion de Sacerdotes, fundada en la casa profesa de Valladolid*, réimpression due au docte chanoine José Zurita Nieto ; une traduction et adaptation espagnole des articles du P. Meschler sur l'*Ascétique des jésuites* ; *Obras maestros espirituales de los jesuitas españoles*, par le P. Miguel Gascón ; *Notas bibliograficas de ascética y mistica*, par le P. Camillo Abad, rédacteur de *Razon y fé*. Le même P. Camillo Abad avait organisé, avec le plus grand soin, dans la Bibliothèque du Colegio de Santa Cruz, une exposition de livres et de souvenirs du Vénérable Père Luis de la Puente, dont le catalogue imprimé ne contient pas moins de 137 numéros.

La *Revue* a publié déjà (1924, V, p. 198) le programme détaillé des sujets à traiter dans les sections pratiques. Ce programme a été suivi et rempli, de point en point, dans les quatre sections : séminaristes, jeunes gens, femmes, hommes. Comme ce programme avait été fixé en février, de nombreux mémoires ont été envoyés au Comité directeur de la Semaine. Les dignitaires du chapitre de Valladolid ont fourni à chaque section un rapporteur. Celui-ci a pris soin de concréter sur chaque point du programme des conclusions motivées, soumises à la discussion des congressistes. Il n'y a eu guère que des prêtres à prendre la parole. La quatrième section a été particulièrement intéressante. Parmi les conclusions formulées par les rapporteurs, discutées dans les sections et finalement approuvées sous la forme de vœux du Congrès ascétique de Valladolid, je signalerai celles qui concernent la solide formation spirituelle des séminaristes ; la conservation de la pureté chez les jeunes gens ; l'observation des devoirs d'état pour les maîtresses de maison ; l'obligation, pour les hommes, de demeurer chrétiens dans les questions politiques et la pratique des affaires. Le 30, au soir, à la Cathédrale, lecture a été faite du haut de l'ambon, par les quatre rapporteurs, des vœux adoptés. Et, avant de donner à l'immense assemblée la bénédiction papale, l'archevêque de Valladolid a commenté, avec beaucoup d'élévation, la parole du Christ : *Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

Paul Dudon.

— Le 3e Congrès de l'Association du Mariage Chrétien se tiendra à l'Institut Catholique de Paris, 74, rue de Vaugirard, les 7 et 8 février prochain. Le sujet traité sera le suivant : *Comment marier chrétiennement nos enfants ? Rôle de la famille et des œuvres*. On est prié d'adresser toutes communications au siège de l'Association, 86, rue de Gergovie, Paris 14e où l'on peut dès maintenant envoyer son adhésion et demander le programme du Congrès.

— Les fêtes du Centenaire de Sainte Thérèse ont eu cette année, le 15 octobre, à Avila, un épilogue digne d'être noté. En présence de

Son Altesse Royale l'Infante Doña Isabella et d'une grande multitude, l'archevêque de Séville a couronné solennellement sur l'ancienne place de l'Alcázar, devenue dès ce moment place de Sainte Thérèse, l'image de la sainte. Sur la couronne sont gravés en relief quelques passages de ses écrits et de son office.

(D'après le *Monte Carmelo*, novembre 1924, p. 524-525.)

— Le 21 novembre 1924, M. Jean Baruzi a soutenu, à la Sorbonne, ses deux thèses pour le doctorat ès-lettres, *S. Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* et *Aphorismes de S. Jean de la Croix, texte établi et traduit d'après le manuscrit autographe d'Andujar*. Il a été déclaré docteur avec mention très honorable. *La Vie Catholique* du 29 novembre 1924 donne, sous la signature J. de Perrigny, un compte-rendu de cette soutenance. La Revue rendra prochainement compte de ces deux ouvrages importants.

— La *Vie Spirituelle* publie l'avis suivant : « Dans le but d'apporter un élément nouveau dans la vie de notre œuvre et de resserrer les relations entre la Revue et ses lecteurs, dans le but surtout d'aider ceux qui s'adonnent aux études intéressant la spiritualité, nous poserons, de temps à autre, une question à laquelle nous demandons à nos lecteurs de répondre par un mémoire de cinquante pages au minimum. Le meilleur mémoire sera publié dans la *Vie Spirituelle* et la revue, en témoignage de gratitude, délivrera à son auteur un chèque de mille francs. Études proposées à nos lecteurs : I. *De l'examen de conscience dans la vie spirituelle ; pratique, bienfaits, abus possibles* (remettre le manuscrit avant Pâques, prix : mille francs). — II. *Les rapports de la charité et de la contemplation chez Saint François de Sales* (remettre le manuscrit avant la Pentecôte, prix : mille francs). »

Livres récents.

— M. Ad. Tanquerey vient de terminer son excellent *Précis de théologie ascétique et mystique* (II, Paris, Desclée, 1924, 12°, XII-610 p., 6 fr. ; les deux parties en un volume, relié, 15 fr.). Après avoir, dans la première partie, publiée il y a un an (RAM., IV, 1923, p. 295), traité des questions générales, l'auteur aborde maintenant ce qui a trait plus particulièrement à chacune des trois grandes étapes de la vie spirituelle. Pour chacune d'elles un chapitre est consacré aux formes d'oraison qui lui correspondent ordinairement. En outre la voie purgative amène les questions relatives à la pénitence, à la mortification, à la lutte contre les péchés et les tentations. A propos de la voie illuminative il est traité longuement de la pratique des vertus chrétiennes. Enfin la voie unitive comprend les chapitres sur les dons du Saint-Esprit, la contemplation infuse et les phénomènes

extraordinaires de la vie mystique. Un dernier chapitre est consacré aux questions actuellement controversées touchant la contemplation infuse : M. T. a préféré donner d'abord la doctrine commune reçue de tous et la dégager ainsi des controverses : si, au point de vue spéculatif, cette disposition des matières peut être discutée, elle a le grand avantage, particulièrement appréciable pour la masse des lecteurs auxquels il destine son *Précis*, de mettre en pleine lumière l'accord des théologiens sur un grand nombre de points, accord que l'on risque parfois d'oublier en semblant ne voir dans toute la mystique que les quelques questions sur lesquelles portent les controverses actuelles. En revanche, je ne puis m'empêcher, je l'avoue, de regretter un peu la distribution des paragraphes relatifs aux différentes formes d'oraison non infuse : la *Méditation* est rattachée à la voie purgative, l'oraison affective est donnée comme l'oraison de la voie illuminative, et l'oraison de simplicité celle de la voie unitive : sans doute M. T. fait sagement remarquer que ces classifications n'ont rien d'absolu. Mais cette manière de présenter la doctrine me paraît risquer d'ancrer en certaines âmes l'erreur trop fréquente que ces diverses formes d'oraison correspondent aux diverses étapes de la vie spirituelle ; alors qu'en fait, suivant les circonstances, les tempéraments, les vocations, les mouvements divers de la grâce, l'oraison affective ou même l'oraison de simplicité peuvent répondre pour diverses âmes qui les pratiquent, à des étapes fort différentes. J'aurais préféré voir les excellents enseignements, qui nous sont donnés sur ces oraisons, groupés dans la première partie en un chapitre général auquel il aurait suffi de renvoyer à propos des diverses voies spirituelles. Les méthodes ignatiennes de contemplation des mystères, d'application des sens, qui sont rattachées à la voie illuminative et à l'oraison affective, sont en réalité des méthodes générales qui peuvent prendre sans doute une forme d'oraison affective, mais peuvent aussi rester parfaitement discursives, et comme telles conviennent tout aussi bien aux premiers débuts de la vie spirituelle.

Ce n'est du reste là qu'un point de détail, touchant surtout à la méthode car, pour la doctrine elle-même, celle de M. T., là comme ailleurs, reste toujours aussi sage et aussi pondérée. Ce sont, j'en suis sûr, ces qualités de clarté, d'ordre, de prudence et de modération qui ont assuré à ce *Précis* l'extraordinaire succès qu'il a déjà obtenu en quelques mois, succès dont personne ne s'étonnera et dont tout le monde se réjouira. Car nous avons ainsi, sous une forme commode, un exposé déjà fort complet des principes de la doctrine spirituelle. Les indications qui ont été multipliées en tête de chaque chapitre dans cette seconde partie fourniront un excellent programme d'études pour ceux qui voudront approfondir les questions traitées.

J. DE G.

— Le R. P. R. Gérest O. P., à qui l'on doit déjà un fort bon *Memento de vie spirituelle* (Paris, 1922), vient de faire paraître le premier volume d'une réédition du *Traité* bien connu du P. A. M. Meynard, O. P., sur *la vie intérieure* (Paris, Lethielleux, 1924, 12°, XXII-584 p.). Ce n'est pas une simple réimpression, mais un vrai remaniement. L'éditeur s'est attaché à modifier l'exposé du P. Meynard de façon à le mettre d'accord avec les doctrines qu'il juge plus traditionnelles, sur l'appel de toutes les âmes à la vie mystique : du reste tout ce qui est ajouté au texte primitif est soigneusement indiqué, et les paragraphes complémentaires gardent heureusement la même physionomie que les anciens. On saura gré aussi au P. Gérest d'avoir, tout en exposant franchement et clairement sa pensée, banni toute inutile polémique. Je crois que cependant plus d'un lecteur regrettera un peu de ne pas retrouver le texte même du P. Meynard qui est devenu à juste titre classique et dont la grande autorité fera souvent désirer de connaître l'opinion personnelle, qu'il faudra aller chercher dans les anciennes éditions. Pour ma part j'aurais préféré la méthode suivie par le P. Bainvel dans sa réédition de Poulain : laisser le texte intact et donner dans une introduction (ou en note) les compléments nécessaires. Mais ce regret sera surtout celui des gens d'étude, et il faut remercier, en tout cas le P. Gérest de mettre ainsi de nouveau à notre disposition un ouvrage excellent.

J. de G.

— Le P. Lippert, S. J., traite les questions religieuses, comme le demandent aujourd'hui les gens cultivés (*Von Seele zu Seele Briefe an gute Menschen*, 2-6 éd., Fribourg, Herder, 1924, 8°, 272 p.). La solution théologique pourrait souvent être donnée d'un mot, mais elle ne suffit pas à l'âme inquiète ; il faut l'adapter aux dispositions intérieures et aux nécessités personnelles. Une longue expérience a permis à l'auteur de pénétrer dans l'âme de ses contemporains et de leur tenir le langage approprié. La forme épistolaire elle-même est parfaitement adaptée à ce ministère d'enseignement et de consolation. Il est ainsi question successivement de la direction en tant que distincte du ministère de la pénitence, des objections contre la prière surtout la prière vocale, de la vaine recherche de la perfection à l'abri de tout insuccès, de la défiance à l'égard du catholicisme, motivée par son aspect humain, du culte de Marie et du Sacré Cœur. L'auteur excelle non seulement à répondre aux difficultés mais aussi à dévoiler ce qu'elles contiennent de partial et à faire pénétrer dans l'intime des institutions et de la pensée catholiques, à y montrer la vie profonde qu'elles recélent, à rendre sympathique et désirable cette religion qui apparaît comme répondant à nos meilleures tendances et ne cherchant, même dans les restrictions qu'elle impose, qu'à mieux assurer le progrès spirituel.

E. Raitz von Frentz, S. J.

— M. A. Retté vient de publier sur la messe un volume intitulé *Le rubis du calice* (Paris, Messein, 1924, 12°, 200 p., 5 fr.) qui restera certainement comme l'un des meilleurs qui soient sortis de sa plume. C'est une suite de méditations sur la messe, prenantes, vigoureuses et pénétrantes, humbles et austères, sincères et ardentes. Lorsqu'on a commencé le livre on le lit jusqu'au bout et après l'avoir fermé on ne peut de sitôt en éloigner sa pensée. S'attachant d'une façon assez libre à quelque sommets de la liturgie eucharistique, tout le livre tend à nous faire sentir, aimer et embrasser les grandes et fortes réalités du sacrifice. Sûrement ceux pour qui la messe constitue « l'action capitale de la journée, celle qui, autant que le permet la faiblesse humaine rayonne sur (leurs) pensées jusqu'à l'heure du sommeil » trouveront en ces pages, selon le vœu de l'auteur, de précieux « sarments qui alimenteront en (leur) âme le foyer où s'entretient leur amour de Dieu ». J. de G.

— L'ouvrage de M. A. Garnier (*La communion, source de vie*, Paris, librairie de la Croisade, 1922, in-12, 340 p., 5 fr.) et celui de M. Millot (*Retraite eucharistique*, 1922, Paris, Téqui, 364 pages, 6 fr.) constituent l'un et l'autre, sous la forme didactique ou oratoire, une petite somme eucharistique, agrémentée chez M, Millot de divers trait disséminés dans le développement ou groupés dans l'un des appendices. On y trouvera exposés les principes qui dominent cette matière, les fruits de l'Eucharistie, la préparation qu'elle requiert, la réponse aux objections usuelles, contre la communion fréquente. La plaquette de M. F. Gellé sur le même sujet (*Le mystère de la communion*, Paris, Beauchesne, 1922, in-12, 47 p., 2 fr.) s'adresse aux enfants et s'efforce, dans un style vif et imagé, sous forme d'explications à leur portée, puis d'interrogations, de leur faire mieux comprendre les mêmes vérités.

— L'excellent traité *De Paenitentia* du P. P. Galtier, SJ. (Paris, Beauchesne, 1923, 8°, VIII-480 pp., 20 fr.) offre cet intérêt particulier d'être à la fois un traité classique du sacrement de pénitence, et, dans le cadre de cet exposé théologique, un essai de synthèse des recherches poursuivies de tous côtés si activement, depuis trente ans surtout, sur l'histoire de ce sacrement. Une *histoire* aurait été conçue sur un plan tout différent ; mais on sera heureux d'avoir là ce qu'il serait si souhaitable de posséder pour tous nos traités théologiques (et je pense ici surtout aux traités de théologie ascétique et mystique), savoir un exposé systématique dans lequel soient incorporés par un homme de métier vraiment compétent, les résultats durables des études de détail qui ont renouvelé en tant de points notre connaissance des bases positives du travail théologique. A ce titre on trouvera dans le livre du P. G., non seulement des thèses spéculatives consacrées à la vertu de pénitence, mais aussi beaucoup de pages

fort intéressantes pour nos études sur les parties de l'ancienne discipline pénitentielle touchant de plus près la vie spirituelle. J. DE G.

— L'Exercitatorium de CISNEROS doit sa célébrité avant tout au fait qu'il a été signalé comme l'une des sources des Exercices Spirituels de saint IGNACE DE LOYOLA. M. Rousseau en avait donné en 1902 une version française. La première traduction allemande vient d'être publiée (GARCIA DE CISNEROS, OSB, *Schule der geistlichen Lebens auf den Wegen der Beschauung eingeleitet* von Dr. E. DRINKWELDER, OSB, *aus dem Lateinischen übertragen* von Maria R. SCHLICHTNER, OSB, Fribourg, Herder, 8°, 262 p.). Elle fait partie de la collection ascétique *Bücher für Seelenkultur*. La traduction se distingue par sa fidélité, en même temps que la pureté et la clarté du style, qualités qui ne vont pas toujours ensemble. Il faut signaler particulièrement l'introduction et la conclusion. Le P. Drinkwelder montre l'importance de l'ouvrage pour la vie spirituelle et indique comment on peut l'utiliser. Puis vient une esquisse de la vie de Cisneros et de la Réforme de Montserrat, et une étude sur les sources de l'*Exercitatorium*. Celles-ci sont à la fin du livre indiquées en détail, d'après l'ordre chronologique (les moins connues avec un court résumé), avec les références aux passages correspondants de C. Il apparaît ainsi comme un compilateur, tel qu'il se présente lui-même dans la préface : son but était en effet de recueillir en un petit volume la fleur de la bibliothèque claustrale qu'il avait formée et de l'offrir à ses moines comme un guide vers l'amour de Dieu et la contemplation. Les rapports avec les *Exercices* de S. Ignace — que le P. Drinkwelder étudie ensuite — sont ainsi déjà nettement éclairés. Les deux ouvrages diffèrent par le but comme par la méthode. Cisneros ne cherche pas à diriger, dans un temps déterminé de travail intérieur exclusif et intensif et à l'aide de principes exactement formulés, l'âme dans l'œuvre de la conversion, du choix d'un état et de la réforme de sa vie, mais à guider le moine au cours de sa vie ordinaire, par la méditation quotidienne, vers la sainteté. Les points de contact sont accessoires et ramènent à des sources communes plutôt qu'ils ne prouvent un emprunt direct. Il aurait fallu d'ailleurs mettre peut-être davantage en relief ce que comportent essentiellement de commun la nature du sujet traité, la similitude des états de la vie spirituelle, dans leurs grandes lignes, indépendamment des dispositions personnelles, et par suite leur description. Ainsi s'explique que le livre de Cisneros, comme le remarque le P. Drinkwelder, en dehors même des moines, n'est pas seulement utile en général aux pieux laïques, mais peut aussi offrir plus d'un secours à celui qui s'adonne aux Exercices Spirituels de Saint Ignace. E. RAITZ VON FRENTZ, S. J.

— Dans son nouvel ouvrage (*Eine moderne deutsche Mystikerin, Leben und Briefe der Schwester Emilie Schnider. Oberin der Toechter vom hl. Kreuz zu Dusseldorf*; Fribourg, Herder, 1924, IV-231 p.),

le P. K. Rischstaetter, SJ, raconte l'histoire d'une âme qui a été élevée jusqu'aux plus hauts degrés de la contemplation, tout en étant livrée aux souffrances les plus extraordinaires et en exerçant un un genre exceptionnel d'apostolat : la réforme d'une communauté profondément déchue. Particulièrement remarquables sont les descriptions que Sœur Emilie fait de son intérieur, à l'adresse de son père spirituel. Elle expose en détail son état avec beaucoup de clarté. L'auteur y a joint de précieuses annotations qui, en grande partie, sont empruntées à d'autres mystiques et rendront particulièrement service pour l'étude comparée des mêmes phénomènes. La Sœur Emilie qui dès sa jeunesse s'était ainsi livrée au plus pur amour de Dieu, mourut prématurément dans sa quarantième année (1820-1859).

E. Raitz von Frentz, S. J.

— L'*Almanach Catholique français pour 1925* (Paris, Bloud et Gay, 8° de 544 p., net 5 fr.) apporte, comme d'habitude, à côté des renseignements utiles concernant la vie catholique en France et qui en font un mémento fort pratique, des articles, dont plusieurs touchent aux matières qui font l'objet des publications de la RAM. Le calendrier, grâce à la collaboration de dom Baudot, offre pour chaque jour une ou deux très courtes notices sur des saints de France, dont beaucoup seront ainsi révélés au grand public. A l'occasion des canonisations prochaines, on consacre quelques pages aux Bx. Jean-Marie Vianney et Jean Eudes, à la B. M. Madeleine Postel et l'on complète la liste des causes françaises en instance. On appréciera également le *petit dictionnaire des Ordres religieux et des Congrégations d'hommes* (p. 89-108), si commode à consulter et si précis dans ses courtes notices. Nombre d'ouvrages ascétiques sont rapidement signalés et caractérisés par le P. de Mondadon au cours de sa très vivante revue de *Quelques livres à lire parus dans l'année écoulée* (p. 117-130). A noter encore quelques pages sur les *Œuvres de piété*, dans les paroisses (p. 169-181), les maisons de retraite (p. 183-185), avec la liste de leurs adresses par département, et p. 307 sq. le relevé, de juillet 1923 à juin 1924, des articles parus dans les revues, se rapportant à l'ascétisme et à la mystique.

F. C.

— Sous ce titre *Les moralistes chrétiens* (*textes et commentaires*) et sous la direction de M. Baudin, professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg, la librairie Gabalda a entrepris une nouvelle collection qui, par son contenu même, intéresse directement nos études. Jusqu'ici cinq volumes ont paru : un *Saint Thomas d'Aquin*, par M. E. Gilson ; un *Saint Jean Chrysostome*, par M. H. Legrand ; un *Saint Basile*, par M. J. Rivière ; et, en deux volumes, une édition de *Pensées de Pascal*, par M. J. Chevalier. On annonce la prochaine apparition d'un *Saint Augustin* par le P. de Mondadon, d'un *Saint Jérôme* par M. de Labriolle, d'un volume sur les *Pères du Désert* par

les trois frères Bremond, d'un *Saint François de Sales* par M. Fr. Vincent, d'un *Nicole* par M. Thouverez, d'un *Malebranche* par M. Michelet, d'un *Bossuet* par M. Calvet, d'un *Fénelon* par M. Delplanque. L'on nous affirme que l'on est déjà assuré « de pouvoir faire justice à tous les plus éminents moralistes chrétiens ». C'est donc sans doute que l'on ne se contentera pas de l'ancienne littérature chrétienne ni des auteurs de langue française, mais que l'on fera largement appel aussi aux littératures étrangères dont l'espagnole et l'italienne en particulier offrent quelques représentants incontestables des « plus éminents » parmi les moralistes chrétiens. L'ouvrage de Manzoni sur la morale catholique, par exemple, est, dans son ordre, un chef-d'œuvre du même genre que l'est pour le dogme l'*Exposition de la doctrine catholique* de Bossuet. Nous souhaitons que sur ce point le directeur de la collection puisse réaliser, sans trop de difficultés, ses vues très sages. F. C.

— Notre Revue publiera prochainement le premier volume d'une collection qui a pour objet principal l'édition scientifique d'œuvres intéressant la spiritualité (*Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, Administration de la Revue, 9, rue Montplaisir). Un *Manuel d'histoire de la littérature ascétique et mystique*, en préparation et qui paraîtra par fascicules, servira d'introduction à l'ensemble de la collection. Le volume sous presse est le tome I des *Lettres spirituelles du P. Surin*, édition critique par L. Michel et F. Cavallera. Il comprend les années 1630-1638 et contient cent vingt-six lettres, dont soixante-seize sont inédites et les autres, pour le plus grand nombre, améliorées quant à leur texte d'après les manuscrits les plus sûrs. On y trouvera également une pièce non encore publiée, de grand intérêt pour l'histoire de la mystique au XVIIe siècle, l'*Extrait du Journal de Madame du Verger pour l'année 1632*, document qui complète la biographie de cette sainte femme de Marennes, déjà donnée dans les éditions antérieures des Lettres. L'administration de la Revue recevra volontiers dès maintenant les adhésions des souscripteurs, en attendant que puissent être précisées les conditions de la publication. F. C.

— Dans les *Etudes franciscaines* de novembre-décembre 1924 (p. 640-645 : *Gonzalve de Balboa et le B. Duns Scot, nouveaux documents pour l'histoire du volontarisme franciscain*), le P. Ephrem Longpré, OFM, annonce la prochaine publication, par les Pères Franciscains de Quaracchi, de *Quaestiones disputatae* inédites, de Gonzalve de Balboa, Ministre Général de l'ordre franciscain (1304-1313) et auparavant professeur à Paris. A en juger par l'*incipit* publié, plusieurs de ces questions portent sur l'oraison mentale et la prière liturgique (*ibid.*, p. 642-643) et la louange de Dieu en général. Le texte en est renfermé dans le ms 1071 de la bibliothèque publique d'Avignon. L'autre problème traité intéresse également la théorie philosophique de l'as-

cétisme, bien que de nature toute spéculative et vise une question vivement discutée entre augustiniens et aristotéliciens à la fin du treizième et au début du quatorzième siècles : le sujet des vertus morales est-il l'appétit sensible ou la volonté? F. C.

Revues.

Avec l'année 1925, commence la 7e année de la Revue allemande SEELE (*Monatsschrift im Dienste christlicher Lebensgestaltung, herausgegeben von* Dr. A. Wurm. — Librairie G. Habbel, Ratisbonne). Elle ne se contente point de publier des travaux originaux de caractère systématique sur les diverses vertus mais, bien que ses articles en matière d'histoire et de psychologie n'aient pas seulement pour objet le strict domaine scientifique, elle diffère profondément des pures revues d'édification. Animée d'un souffle religieux très ardent et fortement attachée à la réalisation de l'idéal chrétien, elle s'adresse vraiment à l'homme d'aujourd'hui et s'inspire de ses préoccupations. De là le caractère concret des thèmes traités et la part réservée aux questions et réponses. On y trouve souvent une intelligence très avertie de l'âme moderne et les esquisses historiques ont, elles aussi, pour objet de faire connaître des personnalités religieuses, répondant à l'intérêt du moment, notamment celles qui se distinguent dans les littératures des pays étrangers. Les articles dogmatiques sans cesser d'être sérieusement documentés sont mis à la portée des laïques cultivés. La poésie elle-même, écho d'âmes éprises de l'idéal chrétien, y a sa place. Une recension des nouveautés ascétiques complète la publication. L'accroissement du nombre de ses abonnés (il y en a actuellement environ huit mille), au cours de ces dernières années, alors que tant d'autres revues disparaissaient, montre à quel point elle répond aux désirs des âmes. Parmi les rédacteurs, il n'y a pas seulement des ecclésiastiques, la plupart religieux et professeurs d'université, mais aussi nombre de laïques cultivés de l'un et de l'autre sexe.

— Vers le milieu de l'année dernière, a paru, sous les auspices de la Faculté Catholique de Théologie de Bonn, le premier numéro d'une nouvelle revue trimestrielle de théologie, la BONNER ZEITSCHRIFT FUR THEOLOGIE UND SEELSORGE, éditée par MM. W. SCHWER et Fr. TILLMANN, chez Schwann, à Düsseldorf. Les numéros parus jusqu'à présent apportent d'utiles contributions dans le domaine de l'ascétisme : théorie et pratique. A signaler notamment Fr. TILLMANN, *Uber Vererbung und Seelsorge*. S'écartant du mendelisme, l'auteur reconnaît qu'il ne saurait être question de véritable hérédité spirituelle, notamment pour les dispositions morales, mais qu'en fait la transmission de certaines particularités physiologiques et de tares suscep-

tibles de se transformer en véritables maladies peut aboutir à un résultat pratiquement analogue. L'éducateur doit donc se préoccuper de cet aspect de la réalité pour obvier aux influences funestes et leur opposer une énergique éducation de la volonté. Les rapports de la psychologie, de la biologie et de l'ascèse sont également mis en lumière dans l'article de Th. Muencker, *Neuere Forschungen über Hysterie*, où, montrant dans l'hystérie la réaction de l'âme sur le corps, il étudie la question de la responsabilité et l'attitude à adopter par l'éducateur spirituel. M. H. Cardauns (*Zur Brentano-Emmerich Frage*), contrairement au P. Huempfner (cf. RAM, 1924, V, 349-379), ne pense pas que dans la question de l'authenticité des Visions de Catherine Emmerich, la question de personne soit à écarter. Tout en étant sur le fond d'accord avec lui, il estime, surtout à cause de l'article de M. Richen dans la *Theol. Prakt. Quartalschrift* de Linz (1924, 2e livraison) que le P. Hümpfner a été trop sévère à l'égard de Brentano. — Des mélanges *Landbevölkerung und Kirche* décrivent le merveilleux renouveau de vie spirituelle concernant la population paysanne allemande à l'heure actuelle, avec toutefois les restrictions que l'émigration dans les villes et l'urbanisation de plusieurs districts ruraux rendent nécessaires.

E. Raitz von Frentz, S. J.

Eclaircissements.

— Dans le numéro de novembre 1924 de la Vie Spirituelle (Supplément, p. [29-31]), le R. P. Garrigou-Lagrange, discutant le compte rendu paru ici de son dernier livre (RAM., 1924, p. 290-310) se plaint que j'aie rapporté inexactement sa pensée en lui attribuant la doctrine suivante : dans les actes produits avec l'aide des Dons du Saint-Esprit, « c'est la motion indélibérée elle-même, produite dans l'âme par le Saint-Esprit, qui est acte libre, méritoire et salutaire ». Il ajoute : « Nous n'avons jamais dit que la *motion* produite par le Saint-Esprit est *notre acte libre*, et qu'il est inutile que nous soyons dociles à cette motion en y consentant librement... Si l'illumination du S.-E. nous dispense de délibérer (en raisonnant comme le fait la prudence) l'acte reste pourtant *libre* et *méritoire*, car nous consentons à être mus ainsi, comme le bon élève veut recevoir de son mieux la leçon du maître, comme l'obéissant est parfaitement et librement docile à l'ordre qui lui est donné ».

La plupart de mes lecteurs auront sans doute compris qu'en parlant de « motion *indélibérée* » j'entendais non pas l' « action incréée » de Dieu, mais l'acte vital de la volonté produit par cette action, et ils auront bien vu que si cet acte *reste libre*, il est donc *librement consenti*. Mais au cas où quelques-uns auraient eu la même difficulté que le P. G.-L., c'est bien volontiers que je cite ici le texte qu'il regrette de m'avoir vu omettre. Tout mon désir est de rapporter sa pensée aussi fidèlement que possible. Si je n'ai pas cité ce texte, c'est que la

comparaison de l'élève ou du serviteur obéissant est, je l'avoue, peu éclairante pour moi quand il s'agit de la *prédétermination physique* : dans l'élève ou le serviteur, en effet, je vois deux actes nettement distincts : l'acte indélibéré, réaction vitale de l'intelligence qui perçoit l'ordre reçu ou la leçon donnée, et ensuite l'acte libre de la volonté choisissant d'appliquer son intelligence à mieux comprendre la leçon ou son activité à exécuter l'ordre. Au contraire, dans le cas d'une motion reçue de Dieu et prédéterminant un acte de la volonté, y a-t-il de même en celle-ci un double acte : acte vital produit en elle par la motion prédéterminante, et réponse de la volonté « consentant à être mue ainsi » ? C'est tout à fait ainsi que je conçois moi même les choses avec une motion non prédéterminante : mais j'avoue arriver plus difficilement à les concevoir de même avec une motion prédéterminant physiquement ce consentement de la volonté. Ici l'exemple de l'élève devient déficient, car l'élève pourra toujours refuser son attention et le serviteur son obéissance. C'est là le point exact sur lequel je serais si heureux de voir avec une netteté et une précision parfaites comment le P. G.-L. conçoit le jeu des dons du Saint Esprit.

Me sera-t-il permis de faire à mon tour une rectification qui a son importance? Rapprochant deux textes séparés par quatre pages, le P. G.-L. dit que j'appelle « spécifiquement thomistes » « les doctrines que les frères de S. Thomas considèrent comme l'expression seule exacte de sa pensée, mais que cependant il n'a pas explicitement enseignées lui-même ». Et me voyant rejeter la prédétermination physique, il en conclut que je « veux bien suivre S. Thomas, sans admettre pourtant ce qui est « spécifiquement thomiste ».

J'espérais cependant avoir exprimé assez clairement ma pensée : j'ai simplement dit (p. 295) que, du moment qu'on oppose une *école thomiste* (l'école dominicaine) aux autres écoles de théologie catholiques, on n'a pas le droit de présenter, comme « spécifiquement thomistes », *en ce sens*, des enseignements qui sont communs à l'école dominicaine et à toutes les autres écoles catholiques : ce n'est là que le vieux principe de logique qu'on ne peut donner comme différence spécifique caractérisant une espèce, un élément commun à toutes les espèces du genre. Plus loin j'ai uniquement voulu dire (p. 299) que l'attachement aux enseignements de saint Thomas le plus fidèle ne saurait obliger personne à embrasser avec la même fidélité ces doctrines regardées comme seules conformes à sa doctrine par des maîtres que j'aime et vénère, mais à qui malgré tout je n'ai pas le droit d'attribuer une infaillibilité, même de fait, dans l'interprétation du saint Docteur. Les lecteurs de la *Revue* m'excuseront d'insister là-dessus : ils comprendront que je tienne à ne pas laisser prendre pour une attitude de marchandage peu loyal vis-à-vis des directions de l'Eglise, la respectueuse et bienveillante indépendance que j'entends garder vis-à-vis des simples écoles théologiques si illustres soient-elles.

J. DE G.

BIBLIOGRAPHIE [1]

(Toutes les publications sans indication de date sont de 1924).

I. — MÉTHODE. — TRAITÉS SYSTÉMATIQUES BIBLIOGRAPHIES.

Hugon E. OP. — Etudes sociales et psychologiques, ascétiques et mystiques. — Paris, Téqui, 12°, VI-178 p., 5 fr.

Peterson E. — Zur Theorie der mystik. — *Zeits. Syst. Theol.*, 2, 146-166.

Leuba JH. — Mysticism and Religion. — *Anglican Theol. Review*, 7, 152-159.

Mgr Waffelaert. — Introductio in theologiam mysticam. Tabula III. — *Coll. Brug.*, 24, 353-367.

Lavaud L. — Médiocrités ou examen de conscience théologique. — *Vie spirituelle*, 11, p. 82-91.

Sur la théologie ascético-mystique.

Geerts JWJ. MSC. — Hoofdlijnen der Ascetiek VII : Het ascetisch onderricht aan de Universiteit. — *Ons. geest. leven* 4, 121-131.

Heris Ch. V. OP. — Bulletin de théologie spéculative. III Théologie mystique. — *Rev. sc. phil. et théol.* 13, 601-616.

Garrigou-Lagrange R. OP. — Chronique de théologie mystique. — *Vie spirituelle*, 11, [27]-[48].

Eugenio de San José CD. — Notas del Congreso Ascético Vallisoletano. — *Monte Carmelo*, 25, 255-559.

Dudon P. — Troisième centenaire de la mort du **P. de la Puente.** La Semaine ascétique de Valladolid. — *Etudes*, 181, 598-609.

(1) Il est bien entendu que cette bibliographie a une valeur purement documentaire. Les remarques ajoutées aux titres de quelques publications ont pour but, non de les distinguer de celles qui seraient moins importantes, mais de préciser ces titres par des indications jugées utiles.

Pour les renvois aux périodiques, le premier chiffre indique le volume et le second la page.

Husner F. — Leib und Seele in der Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachliche Formulierung der moralischen *Adhortatio*. — Leipzig, Dieterich, 8, VII-160.

Byrne G. — Non-catholic ideals of Asceticism. — *The Month*. 144, 221-227.

Sur une série d'articles de la *Review of the Churches*, juillet 1924, à propos du livre de M. Hardman, cf. RAM, 1924, 405-406.

Voir aussi : p. 86, **Tanquerey** ; p 88, **Gérest**, **Lippert**.

II. — *PRINCIPES GÉNÉRAUX DE VIE SPIRITUELLE.*

Janvier RP. OP. — La perfection dans la vie chrétienne. Carême 1924. Conférences de N.-D. de Paris. — Paris, Lethielleux, 12°, 344 p.

Bazelaire L. de. — La morale de Jésus. A propos d'un article récent. — *Revue de philosophie*, nov.-déc., 602-642.

A propos de M. Goguel, *Quelques remarques sur la mort de Jésus*, dans la *Revue Philosophique*, sept.-oct., p. 271.

Stange C. — Zur Ethik der Bergpredigt. — *Zeits. syst. Theol.* 2, 37-74.

Sommerlath E. — Der Ursprung des neuen Lebens nach **Paulus**. — Leipzig, Doerffling, 1923, 8°, V-104.

Scott EV. — The Spirit in the *New Testament*. New-York, Doran, 1923, 8°, 256 p.

Alès A. d'. — La doctrine de l'Esprit en saint Irénée. — *Recherches*, 14, 497-538.

Viller M. — Les martyrs et l'Esprit. — *Recherches*, 14, 544-551.

Milovan. — [Le sens chrétien de la vie spirituelle]. — *Nova Revija*, 1924, 270-275.

Adloff J.—La confession et la direction, 4e édition, 1re en langue française. — Paris, Lethielleux, 12°, XII-260 p.

Cia y Alvarez JM. — La función espiritual. Madrid, Enseñanza, 8°, 435 p.

Cathrein V. — Quo sensu secundum S. Thomam ratio sit regula actuum humanorum. — *Gregorianum*, 5, 584-594.

Widgery AG. — Outlines of a Philosophy of Life. — Londres, Williams and Norgate, 1923, 8°, XXIV-318 p.

Sedir. — Les forces mystiques et la conduite de la vie. Bihorel-lez-Rouen, Amitiés spirituelles, 1923, 8°, 269 p.

Pini A. — Psicologia e misticismo II. — *Riv. trim. stud. filos. e relig.* 1923, 321-336, 444-470 (à suivre).

III. — PURIFICATION ET PERFECTIONNEMENT DE L'AME. — VERTUS. — DÉFAUTS.

Toulemonde J. — Les tempéraments et les moyens d'en tirer le meilleur parti. — *Revue de philosophie*, nov.-déc., 643-658 (à suivre).

Paulhan F. — Le présentisme. — *Revue philosophique*, 98, 190-237.

« J'appelle présentisme la prédominance excessive dans l'esprit, de l'état présent quel qu'il soit, de l'émotion du moment, de la sensation actuelle, de l'idée fraîche éclose. »

Farina A. OSA. — La indiferencia santa bien entendida. — *Vida Sobren.* 8, 246-252.

Przywara G. SJ. — Liebe Der christliche Wesensgrund. Fribourg, Herder, 12°, IV-110.

Schryvers OSSR. — Il dono di sè. Turin, Marietti, 8°, V-260 p.

von Czernin W. OSB. — Gesunde Frommigkeit. — *Bened. Monat.* 6, 381-389.

Castillon P. — Comment résister aux tentations. — *Nouv. Rev. Théol.* 51, 525-534.

Poucel V. — Evangile du pécheur. — Paris, Bloud, 12°, 240 p.

IV. — UNION A DIEU. — ÉTATS MYSTIQUES ET FAITS PRÉTERNATURELS.

Osende V. OP. — ¿ Que debe entenderse por « estado místico » ? — *Vida Sobrenatural*, 8, 238-245 ; 331-336.

Saudreau A. — La contemplation et l'amour unitif dans l'état mystique. — *Vie spirituelle*, 11, [1]-[17] — en espagnol dans la *Vida Sobrenatural*, 8, 380-390 (à suivre).

Kurz M. O Cist — Der Gegenstand der Beschauung nach dem hl. Bernhard. — *Cisterc. Kronik*, août, 161-163.

Richstaetter K. SJ. — Mystiche Gebetsgnaden und Ignatianische Exercitien. Innsbruck, Tyrolia, 12°, 324 p.

Arintero JG. — Incoherencias y fantasias peligrosas en la contemplación adquirida. — *Ciencia Tomista*, 332-356.

Claudio de Jesus Crucificado CD. — Cuestiones místicas. Esclareciendo algunos puntos de una antigua discusion. — *Monte Carmelo*, 25, 498 504, 560-563.

Controverse avec le P. Arintero.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — No es para tanto .. — *Monte Carmelo*, 25, 458-464.

Sur la controverse avec le P. Arintero au sujet de la contemplation acquise.

Evaristo de la Virgen del Carmen CD. — De re domestica. — *Monte Carmelo*, 25, 546-554.

Sur la doctrine du P. Jean de Jésus-Marie Arabales, dans son *Tratado de Oracion* (1588), concernant la contemplation acquise.

Broglie G. de et **Blanche**. — La place de la vision béatifique dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin (Société philosophique de S. T. d'A., 16 janvier 1924). — *Revue de philosophie*, 441-449).

Broglie G. de. — De la place du surnaturel dans la philosophie de saint Thomas. Précisions théologiques. — *Recherches*, 14, 481-496.

Riddle O. — The physical basis of Apocalyptism. — *Journal of Religionn*, 4, 174-191.

Voigt M. — Beitraege zur Geschichte der Visionenliteratur im **Mittelalter**. — Leipzig, Mayer und Müller, 8°, VIII-245,

Bloch M. — Les rois thaumaturges. Etude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre. Strasbourg, Istra, 8°, VIII-544.

Thurston H. SJ. — The extraordinary case of « Georges Marasco ». — *The Month*.. 144 (1924), 492-501 ; « Georges Marasco » and some others ; *ibid.* 145 (1925), 53-64.

V. — MOYENS DE SANCTIFICATION. — DÉVOTIONS

T. de la SS. Trinidad. — La devoción al Padre Eterno en España. — *Vida Sobren.* 8, 401-407.

Weber W. — Christusmystik. Ein religionpsych. Darstellung der Paulinischen Christusfroemmigkeit. — Leipzig, Hinrichs, 8°, VII-131 p.

Hock K. — Die Menschheit Jesu in der Mystik. — *Theol. Prakt. Quart.* 484-489 et 615-622.

R. P. Millon SJ. — Pour mieux communier ; recueil de 80 méditations — Paris, éd. *Spes*.

Lemonnyer A. OP. — Oraison et liturgie. — *Vie Spirit.* 11, 5-16,

Rapport lu au Congrès de Malines, le 7 août 1924.

Reginato N. — Otto giorni di spirituali esercizi. — Torino, Marietti, 16°, 524 p.

Arrighini A. OP. — Ecce mater tua. — Torino, Soc. ed. intern. 8°, 550 p.

L [éon] S [arraute] [Fr. Michel-Ange] OMC. — La couronne des sept allégresses de Marie. — *Orient*, 1924, 107-119. — Les sept douleurs de saint Joseph. — *Orient*, 1924, 251-258.

Avec des textes divers d'auteurs du Moyen Age.

Voir aussi : p. 89, **Retté, Garnier, Millot, Gellé, Galtier.**

VI. — ÉTATS DE VIE. — CATÉGORIES PARTICULIÈRES D'AMES

Buelens F. — Le prêtre et le religieux d'après S. Thomas. — *Vie diocésaine*, 13, 401-415.

G. Ch. — La conscience professionnelle cléricale et sa formation au for interne dans les petits séminaires. — *Recrut. sacerd.*, 152-157.

Arintero JG. OP. — Ideal que se ha de proponer en la formación de los Seminaristas. — *Vida Sobren.* 8, 308-330.

Vincent M. — La mystique et les œuvres. — *Vie spirituelle*, 11, 304-314.

Trione S, — Gioie di Paradiso. Considerazion i ed esempi sulla vocazione religiosa. — Torino, Soc. édit. intern., 24°, 80 p.

Misserey L. OP. — La profession religieuse et le vœu solennel. — *Canoniste*, 46, 152-166.

Mager A. OSB. — Zur Psychologie der Orden. — *Bened. Monat.* 6, 369-380.

Michalik A. — Ehe und Volkommenheit. Ein Büchlein für Gottes-Kinder. — Habelschwerdt, Franke, 8°, 55 p.

Doncœur P. — Cadets. — Paris, Art catholique, 24°, 57 p.

Abbé **A. d'Agnel** et docteur **d'Espiney**. — *Psychologie et psychothérapie* éducatives (aux Parents et aux Maîtres). — Paris, Téqui, 12°, 608 p., 12 fr.

Dr Vidal Ch. — Le vieillard, étude psychologique, médicale et philosophique du vieillard. — Paris, Bloud, 540 p.

Voir aussi : p. 93, **Tillmann** ; p. 94, **Muencker.**

VII. — HISTOIRE.

I. — Textes.

Mandich OFM. — De legislatione antiqua OFM. I. Legislatio franciscana, 1210-1221. Mostar, Typ. Franc., 1924, 8°, 8°, XVI-140 p.

Christine Ebnerin. — Das Buchlein von der Gnaden überlast. Aus der Altdeuschen übert. und eing. von Oehl W. — Paderborn, Schoeningh, 8°, 85.

Hyma A. — Het « Tractatus de quatuor generibus meditationum sive contemplationum » of « Sermo de Nativitate Domini » door **Geert Groote**. — *Archief v. d. gesch. v. h. Aartbisdom Utrecht*, 49, 296-326.

François d'Ossuna OM. — Le troisième abécédaire spirituel. — *Orient*, 1er Traité : 1923, 271-278 ; 57-63 ; 92-104 ; 172-178 ; 2e Traité : 245-251, 285-290, 330-337, 376-384, 411-417, 452-457 ; en 1924 : 15-24 ; 3e Traité : 173-181, 213-220, 286-295 ; 4e Traité : 332-340, 376-382, 418-427.

Saint François de Sales. — Elévations, prières et pensées. Extrait des œuvres par l'abbé **Cl. Peyroux**. Paris, de Gigord, 18°, 400 p.

[**Sodar Dom B.** OSB.] — Une mystique bénédictine du XVIIe siècle. La mère **Jeanne Deleloë**, *Reliquiae*. (Collection Pax, XIX). Abbaye de Maredsous ; Desclée et Lethielleux, 1925, 12°, XLIII-339 p.

Tourville H. de. — Lumière et vie. — Paris, Bloud, 8°, XV-287 p.

E. d'Alzon. — Méditations inédites. — *Prêtre et Apôtre*, 290-292, 321-324, 351-354.

X... — Elévations d'une âme très avancée dans les voies spirituelles. — *Prêtre et Apôtre*, 296-302, 359-362.

Plotin. — Ennéades. Texte et traduction par **E. Brèhier**. — Paris, Belles-Lettres, 8°, 2 vol. XIV-135 p. et 138 p.

Voir aussi : p. 90, **Cisneros** (**Drinkwelder, Schlichtner**), **Emilie Schneider** (**Richstaetter**) ; p. 92, **Surin** (**Michel, Cavallera**), **Madame du Verger, Gonzalve de Balboa**.

II. — Documents et Travaux

Whitchurch JG. — The philosophical bases of ascetism in the **Platonic** writings in **Preplatonic** tradition. New-York, Longmans, 1923, 8°, 188 p.

Otto R. — **Oestliche** und **Westliche** Mystik. *Logos*, 13, 1-70.

Lhomeyer E. — **Urchristliche** Mystik. — *Zeits. syst. Theol.* 2, 3-18.

Abrahams I. — Studies in Pharisaism and the **Gospels**. 2d series. — New-York, Macmillan, 8°, X-226.

Lefort L. T. — La règle de **S. Pachôme**. — *Museon*, 37, 1-28.

Kulemann A. — Das christliche Lebensideal des **Chrysostomus** auf Grund seiner Schrift περὶ ἱερωσύνης. — Berlin, Nauck, 8°, 48 p.

Renaudin Dom P. — Saint **Benoît** dans l'histoire. I. Le témoignage des siècles. — Abbaye de Clairvaux (Luxembourg), 8°, 472 p.

Lang H. OSB. — Die Mystik des hl. **Bernhard von Clairvaux**. — *Bened. Monat.* 6, 354-357.

Mac Kinney LC. — Secular and regular Canons during the **Middle Ages**. — *Princeton Theol. Review*. 22, 589-613.

Lampen W. — Utrum S. P. N. **Franciscus** cognoverit **Regulam S. Benedicti.** — *Archiv. Fr. Hist.*, 445-448.

Seton W. — The letters from St **Claire** to Bl. Agnes of Bohemia. — *Archiv. Franc. hist.*, 509-519.

Bondatti G. — **Gioachinismo** e Francescanismo nel **duecento.** — S. Maria degli Angeli, tip. Porziuncola, 8°, XI-173.

Carton R. — L'expérience mystique de l'illumination intérieure chez **Roger Bacon.** — Paris, Vrin, 8°, 371 p.

Hersey Wauchope. — Blessed **Angela of Foligno.** — *The Month.*, 244, 248-256.

Ferré MJ. — Les œuvres authentiques d'**Angèle de Foligno** retrouvées après six siècles d'oubli. — *Rev. hist. fr.*, 1, 296-314.

Wautier d'Aygalliers A. — **Ruysbroeck** l'Admirable. — Paris, Perrin, 1823, 12°, 452 p.

Hyma A. — The Christian Renaissance. A History of the « **Devotio moderna** ». — Grand Rapid, Michigan, The Reformed Press, 8°, XVIII-501 p.

Kegel St OSB. — Wie der gottselige **Thomas von Kempen** mit den Kirchenjahr lebte. — *Bened. Monat.*, 6, 420-430.

Lenz J. — Die *docta ignorantia* oder die mystiche Gotteserkenntnis des **Nikolaus Cusanus** (*Abhand. zur Ph. und Psych.*). — Wurzbourg, Becker, 1923, 8°, 132 p.

Fr. Michel-Ange OMC. — Saint Joseph dans les méditations du **Pseudo-Bonaventure.** — *Orient*, 1924, 303-309, 341-346, 390-395, 452-463.

Kruitwagen B. — Een *Arbor seraphicae sanctitatis* van Nürnberg (1484). — *Franciscana*, 99-114, 177-187.

Prims F. — Kluizen, kluizenaars en kluizenaaressen in Brabant. — *Bijdragen tot de Geschied*, 15, 616-624.

Sur la vie des recluses au XVIe siècle.

von Hügel F. — The mystical element of religion as studied in S. **Catherine of Genova** and her friends, 2e ed. Londres, Dent. 1923, 2 vol.

Hildebrand P. — Un mouvement pseudo-mystique chez les premiers **capucins belges.** — *Franciscana*, 257-263.

Bornkamm H. — Worte **Jakob Boehmes** und sein Gespraech einer erleuchteten und einer unerleuchteten Seele. Goerlitz, Verlags-Anstalt, 8°, III-58.

Ebertin E. — **Jakob Boehme.** Der erleuchtete Gottmensch und Christusverehrer. Goerlitz, Regulus-Verlag, 8°, 59.

Fr. Michel-Ange OMC. — Un autographe de saint **Pierre d'Alcantara.** — *Orient*, 1924, 259-265.

Traduction par le saint du *Soliloquium* de S. Bonaventure, conservée aux archives du couvent de Pastraña.

L [éon] **S** [arraute] [Michel-Ange] OMC. — Le problème de S. **Pierre d'Alcantara**. — *Orient*, 1923, 443-451. — Autour du problème de S. Pierre d'Alcantara, *ibid.*, 1924, 43-49. — A propos de biographie, *ibid.* 1924, 191-197.

Fr. Michel-Ange OMC. — Traité de l'oraison et de la méditation. — *Orient*, 1923, 469-479.

Mager A. OSB. — Der Wandel in der Gegenwart Gottes und die hl. **Theresia**. — *Bened. Monat.* 6, 328-342.

Hoornaert R. — Les sources térésiennes et l'amour divin de G. Etchegoyen. — *Rev. sc. phil. et théol.*, 13, 489-502 (à suivre).

Fr. Michel-Ange OMC. — Le livre de Gaston Etchegoyen. — *Orient*, 1924, 182-190, 221-228, 245-250.

March JM. — Las imágenes del P. **Jeronimo Nadal** y las Meditaciones sobre los Evangelios del P. **Vivaldi**. Un manuscrito con la versión española. — *Estud. eccles.*, 3, 429-431.

Version espagnole inédite du XVIIe siècle.

Le Bachelet X. SJ. — Le Bx. Bellarmin et les ordres religieux. II. B. et la Compagnie de Jésus. — *Gregorianum*, 5, 497-530.

Perez N. SJ. — El V. P. **Luis de la Puente** SJ. — *Vida Sobren.*, 8, 273-283.

Jeuné MR. — Une mystique dominicaine. La vénérable Agnès de Langeac (1602-1634). Paris, Téqui, 12°, XII-244 p., 6 fr.

Mollière H. — Quelques mystiques lyonnaises. **Françoise Monet** (1589-1669). — *Bult. hist. dioc. de Lyon*, 13, 193-197.

Religieuse du Carmel d'Avignon.

Le Charpentier Docteur C. — Un médecin mystique au XVIIe siècle. Monsieur **Hamon**, médecin et solitaire de Port-Royal (1618-1687). Etude biographique. Préface de H. Bremond. Mamers, Editions Gabriel Henault, 8°, XV-163.

OSB. — A Benedictine of Boulogne. Dame **Clare Vaughan**, 1656-1687. — *The Month.*, 144, 228-233.

Serrano L. OSB. — Una estigmatizada cisterciense : Doña **Antonia Jacinta de Navarra y de la Cueva**, abadesa de las Huelgas de Burgos. — Burgos, Centro catolico.

Ailleaume A. — La doctrine spirituelle du V. **Louis-M. Baudouin** (suite). — *Vie spirituelle*, 11, 31-43.

Voir RAM, V, 1924, 328.

H. de Mª Immaculada. — El V. **Luis M. Baudouin**. — *Vida Sobren.* 8, 408-417.

Moroncini G. — L'ideale cristiano nell'opera letteraria del **Manzoni**. — Napoli, Casella, 16°, 36 p.

Comte Ch. — Le cardinal **Mermillod** d'après sa correspondance. — Paris, Bloud, 8°.

Beaupin E. — Le cardinal **Mermillod** directeur d'âmes. — *Cahiers catholiques*, n. 119, 3265-3268.

Sierp W. SJ. — Ein moderner Mystiker aus der Gesellschaft Jesus.— *Theol. prakt. Quart.* 77, 466-484.

Sur le P. Eberschweiler († 1921).

Un ami. — **Charles Luce.** — *Bull. ecriv. art. cath.* n. 65, sept., 321-339.

Sierp H. SJ. — Religionswissenschaft oder Legendenerzaehlung ? Ein weiteres Wort über **Sadhu Sundar Singh.** — *Stimmen der Z.*, 108, 109-120.

Voir aussi : p. 84, de la Puente (Dudon) ; p. 85, Ste Thérèse ; p. 86, S. Jean de la Croix (Baruzi) ; p. 91, L. de Mondadon, Baudin, S. Thomas d'Aquin (Gilson), S. Jean Chrysostôme (Legrand), S. Basile (Rivière), Pascal (Chevalier); p. 94, Catherine Emmerich (Cardauns).

Le Gérant : A. SOUCASSE.

APOSTOLAT DE LA PRIÈRE

TOULOUSE — 9, Rue Montplaisir, 9 — TOULOUSE

C/C. 598

R. PLUS.

Dieu en nous. Un vol. in-8°, 60e mille. Avec une lettre-préface du P. Foch, S. J. 4 50

Vivre avec Dieu. Un vol. in-32, 25e mille 2 50

Dans le Christ Jésus. Un vol. in-8°, 30e mille ..... 5 »

Le Christ dans nos Frères. 15e mille ..... 5 »

P. SUAU.

La Foi chrétienne, 3e édit ..... 3 »

La Vie chrétienne, recueil de méditations pour tous les jours de l'année (718 pages) ..... 9 »

La Vie de N.-S. Jésus-Christ, d'après le texte des Evangiles, in-12 de XIX-275 pages ..... 4 »

Le Sacré Cœur de Jésus : ce qu'il est, ce qu'il demande, ce qu'il donne, 18e mille (117 pages) 1 80

G. FOCH.

Paix et joie. In-16, 18e mille (144 pages) 2 50

Ch. PARRA.

Béthanie, 9 méditations sur l'Evangile de Lazare, 5e mille, in-12, 144 pages 2 50

L. CROS.

Le Cœur de sainte Gertrude, In-12, 194 pages 3 50

«COLLECTION ASCÈSE ET MYSTIQUE»

L. SEMPÉ.

La Vie spirituelle. Sa nature, ses degrés. In-12 de 32 pages 0 70

Saint François de Sales. A l'occasion du troisième centenaire de sa mort. In-12 de 128 pages 2 50

P. DONCŒUR.

Le P. Alexis Hanrion. Une âme du bon plaisir de Dieu 3 50

R. PLUS.

L'intelligence et la pratique de la Réparation 0 50

L. SEMPÉ et G. FOCH.

L'Examen particulier, suivi de **Sujets d'examen particulier.** In-12, 52 pages 1 25

Demander le Catalogue général

TOULOUSE. — IMP. SAINT-CYPRIEN. — I. VIDAILLON

MAISON ALFRED MAME ET FILS

TOURS — Agence à PARIS, 6, Rue Madame, 6 (6e)

SCALA PERFECTIONIS

par WALTER HILTON

Traduction française de Dom M. NŒTINGER et Dom E. BOUVET, Moines de Solesmes.

Deux volumes in-12 brochés..... 15 fr.

ŒUVRES SPIRITUELLES

du Vénérable LOUIS DE BLOIS, abbé de Liessies

3 forts vol. in-12 brochés

1er volume, Prières et Règles de vie. . . . . 5 fr.
2me — Les Traités Ascétiques. . . . . épuisé
3me — Le miroir des âmes religieuses. Le manuel des humbles. . . . . 12 fr.

La maternité mystique de la Vierge Marie

d'après le Bienheureux de Montfort

par le R. P. LUTZ, O. P.

1 volume in-12 broché..... 4 fr.

La vie Spirituelle et l'oraison, par l'Abbesse de Sainte Cécile de Solesmes. Un vol. in-12 broché..... 7 50

Somme Ascétique de Saint François de Sales. docteur de l'Eglise Universelle, ou la vie chrétienne étudiée à l'école du Docteur de la piété. 2 forts vol. in-12 brochés.. 7 »

L'Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ, le fils de Dieu, 1 vol. in-8° carré, broché..... 20 »

Vie et Œuvres spirituelles de Saint Jean de la Croix.

Tome I — Vie de Saint Jean de la Croix, suivie des Maximes et Avis spirituels..... 12 »
Tome II — La montée du Carmel..... 9 »
Tome III — La montée du Carmel (suite). La Nuit obscure de l'âme..... 9 »
Tome IV — Le Cantique Spirituel. — La vive flamme d'amour 12 »

L'Année liturgique, par Dom GUÉRANGER. Editions in 12 et in-32, etc..., etc.

CATALOGUE DE LITTÉRATURE RELIGIEUSE GRATIS SUR DEMANDE.